COSMOLOGIE HINDOUE

D'APRÈS

Le Bhâgavata Purâna

PAR

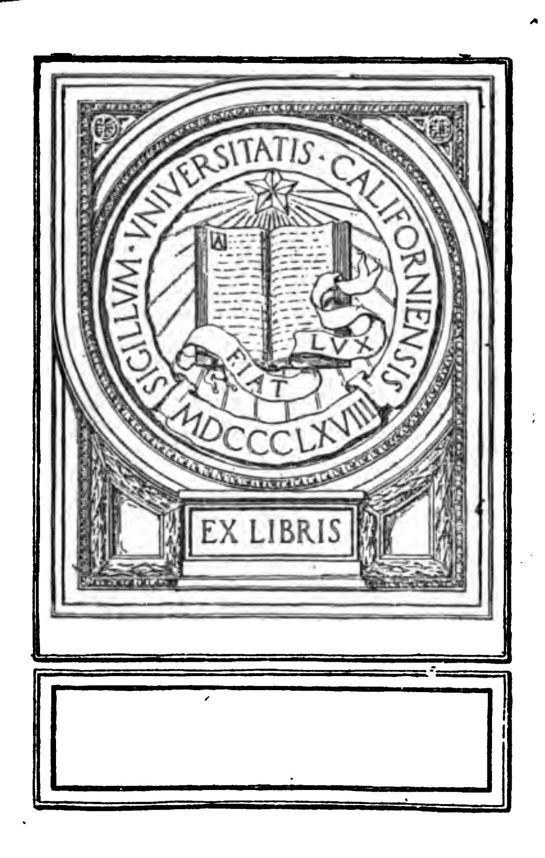
A. ROUSSEL
Prêtre de l'Oratoire





PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALE ET AMÉRICAINE
J. MAISONNEUVE, ÉDITEUR
6, Rue de Mézières et Rue Madame, 26.

1898


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

COSMOLOGIE HINDOUE

D'APRÈS

Le Bhâgavata Purâna

COSMOLOGIE HINDOUE

D'APRÈS

Le Bhâgavata Purâna

PAR

A. ROUSSEL

Prêtre de l'Oratoire



PARIS

LIBRAIRIE ORIENTALE ET AMÉRICAINE

J. MAISONNEUVE, ÉDITEUR

6, Rue de Mézières et Rue Madame, 26.

1898

COSMOLOGIE HINDOUE

DIEU, L'HOMME ET LA NATURE

D'après le Bhâgavata-Purânâ

AVANT-PROPOS

Dieu, l'Homme et la Nature, telles sont les divisions de ce travail. Le sujet est assez vaste, puisqu'il renferme tout. Aussi, dans le Bhâgavata-Purâna, s'agit-il moins d'un poème, à proprement parler, que d'une véritable encyclopédie, où l'auteur se pose toutes les questions imaginables, sauf parfois à n'y pas répondre, ou à ne leur donner, ce qui est le cas le plus habituel, que des solutions de haute fantaisie. Cependant, comme le *Bhâgavata-Purâna* est un ouvrage considérable, plus encore par l'importance qu'y attachent les Hindous, même à l'heure actuelle, que par son étendue, il m'a semblé qu'il ne serait pas sans intérêt de savoir comment y sont envisagés les problèmes au demeurant les plus sérieux : l'essence divine, ses avatars et, par suite, ses relations avec le monde extérieur, avec l'homme surtout ; la création et ses modes ; l'âme, sa nature et ses destinées.

Sans doute, ces peuples de l'Inde, qui vivent loin des lumières de la Révélation, n'étant aidés que des forces de

la raison, ou plutôt, comme ici, de celles de l'imagination, risquent de se fatiguer en efforts d'autant plus douloureux qu'ils sont plus stériles. Encore est-il que ces efforts, ayant pour objet les plus légitimes et les plus nobles préoccupations de l'esprit humain, ne sauraient manquer d'exciter non moins vivement notre sympathie que notre curiosité.

Le plan que j'ai adopté est bien simple. Il consiste à laisser parler le poète, ou, si l'on préfère, le compilateur de ces antiques et populaires traditions, puis à coordonner ses témoignages et à exposer la doctrine qui s'en dégage.

Certes, il était aisé de trouver quelqu'un de plus compétent pour cette entreprise ; du moins ai-je essayé de me faire pardonner ma témérité en n'épargnant pas ma peine. Tout en m'aidant de la traduction d'Eugène Burnouf et de celle de mon regretté maître, M. Hauvette-Besnault, j'ai relu le texte d'un bout à l'autre, la plume à la main, revoyant avec un soin particulier les passages auxquels j'emprunte mes citations. Je me suis attaché à rendre le sens littéral de l'auteur, et me suis absolument interdit ce procédé plus habile que loyal qui consiste à juxtaposer des fragments de phrases et de pensées, afin d'en composer des sortes de mosaïques auxquelles on donne le dessin que l'on veut. D'ailleurs, je me suis fait une loi d'indiquer non seulement le livre et le chapitre où se trouvent les *çlokas* ou vers que je cite, mais le chiffre même de ces derniers. Le contrôle est donc aisé.

Quelle est la date du Bhâgavata ?

Voilà une question à laquelle on a souvent répondu, et de façons bien différentes. Les ennemis du Christianisme ont reculé le plus possible cette date. Comme ils trouvaient, dans les idées générales du poème et dans certains détails de la légende de Krishna, des rapports assez remarquables avec l'Evangile et Notre Seigneur Jésus-

Christ, ils ont cherché par-dessus tout à vieillir sa rédaction, afin de s'autoriser à crier au plagiat et à soutenir que l'enseignement chrétien est originaire de l'Inde, et que Vishnu-Krishna est le type de l'Homme-Dieu. Cette constante préoccupation leur a fait voir bien des choses qui n'existèrent jamais que dans leur imagination de sectaires.

Par contre, certains Chrétiens, plus émus que de raison des assertions arbitraires des ennemis de leur foi, et s'imaginant que leur dogme était en péril, ont descendu le plus bas possible la date du *Bhâgavata-Purâna*, dans le but d'écarter des écrivains évangéliques tout soupçon de plagiat; pour eux Krishna est la copie, non le modèle du Christ.

Examinons le problème sans autre préoccupation que celle de la vérité.

M. Barth (1) observe que des dix-huit Purânas principaux, parmi lesquels le *Bhâgavata* et le *Vishnu-Purâna*, les deux plus importants, pas un n'est daté; qu'ils se citent, presque tous, les uns les autres, et que leur période de rédaction comprend peut-être une dizaine de siècles. Les Brahmanes qui basent le culte de Krishna sur le *Bhâgavata* font remonter ce poème, ce livre saint, à une antiquité prodigieuse, sans d'ailleurs lui assigner de date précise; ils veulent que son auteur, sur le nom duquel ils ne s'accordent pas, quand toutefois ils lui donnent un nom, ait été inspiré du ciel. Mais un grand nombre d'autres Brahmanes, versés dans la littérature purânique, soutiennent que cet ouvrage célèbre fut composé, vers le XII[e] siècle de notre ère, par un grammairien très connu, appelé Vopadeva (ou Sopadeva) qui ne s'inspira jamais que de sa science profonde des traditions Krishnaïtes (2).

(1) Religions de l'Inde, 112.

(2) Wilson, Essays on the Religion of the Hindus. London, 1869, II[e] vol. 69.

Colebroke, lui aussi, regarde Vopadeva comme l'auteur de ce Purâna ; il le fait vivre au XIII[e] siècle après Jésus-Christ. Mill se contente de dire que Vopadeva, l'*auteur probable du Bhâgavata*, est relativement moderne. Eugène Burnouf qui invoque le témoignage de ces deux savants (1) et qui partage leur opinion relativement au nom de l'auteur, incline à croire que celui-ci appartient à la dernière moitié du XIII[e] siècle (2). Il ajoute : « Sans aucun doute, la date de cette compilation est moderne, mais les matériaux en sont évidemment très anciens. Je n'ai pas besoin de dire que je n'y ai trouvé aucune trace d'*idées* grecques ou *chrétiennes* ; car, où sont les ouvrages indiens dans lesquels on en ait *positivement* découvert jusqu'ici ? » (3). Voilà ce qu'Eugène Burnouf écrivait en éditant ce même *Bhâgavata-Purâna* qui, on le verra surtout lorsqu'il sera question de l'Incarnation, nous offre une doctrine parfois si voisine de la nôtre et des traditions souvent pareilles à nos traditions.

« Dès le second siècle avant notre ère, l'histoire de Krishna était le sujet de représentations dramatiques analogues aux solennités bachiques et à nos anciens mystères. »

Ainsi parle M. Barth, un nom qui fait autorité (4). Il s'appuie sur le témoignage de Patanjali. On peut consulter à ce sujet le travail du savant Hindou Bhandarkar, publié dans le recueil intitulé *Indian Antiquary* (janvier 1874). Cet érudit professeur a relevé toutes les allusions à la légende de Krishna parsemées dans le Mahâbhâshya, commentaire de la grammaire de Pânini, composé par le célèbre Patanjali.

(1) Burnouf. Edit. du *Bhâgavata Purâna*. Préface, XCVII.
(2) *Ibid.* XCVIII, CIX.
(3) *Ibid.* CXX.
(4) *Op. cit.* 100. Cf. Hauvette-Besnault, Avant-propos de la traduction du X[e] livre, p. IV.

M. Barth dit encore, et cela concorde parfaitement avec ce que vient de nous dire Eugène Burnouf :

« Il y a là — dans la légende de Krishna — comme du reste dans la poésie épique en général, un prodigieux regain de fables qui, pour être conservées dans des monuments de rédaction relativement modernes, n'en sont pas moins, la plupart, fort anciennes. » (1)

Les ennemis du Christianisme qui, pour le combattre, s'arment du *Bhâgavata-Purâna*, devraient commencer par établir que les passages de ce poème qui concordent avec les traditions évangéliques, remontent à une époque antérieure à l'ère chrétienne : il ne leur suffit pas d'affirmer, en général, et cela en s'autorisant de noms respectés, comme ceux de M. Barth ou d'Eugène Burnouf, que la légende de Krishna est plus vieille de deux ou trois siècles que les Evangiles. Et encore, lorsqu'ils auront fait cela, si jamais ils y parviennent, leur but ne sera qu'à demi atteint ; il leur faudra, de plus, établir, sur une base un peu plus sérieuse que des assertions gratuites, que nos écrivains sacrés se sont inspirés des traditions brahmaniques.

D'un autre côté, les apologistes du Christianisme, tout persuadés qu'ils peuvent être que ce poème étrange est plein d'infiltrations évangéliques, s'il m'est permis d'employer cette expression, feraient peut-être bien, avant de le crier sur tous les toits, d'en avoir acquis la preuve authentique, palpable; autrement, on pourrait leur retourner l'axiome qu'ils appliquent à bon droit aux adversaires dont il est question : *quod gratis asseritur, gratis negatur.*

Le mieux qu'ils aient à faire, c'est, me semble-t-il, — et ce leur est aisé — de prouver combien les assertions des Schuré, des Emile Burnouf, des Rosny, des Jacolliot, pour descendre jusqu'à ce dernier nom, sont gratuites et

(1) *Op. cit.* 105.

incapables de soutenir l'examen. Surtout, qu'ils se gardent bien de les combattre par leurs propres armes ; ils perdraient tout crédit auprès des esprits sérieux.

Nota. — Dans les citations, le premier chiffre arabe indique le livre, le chiffre romain le chapitre et les autres chiffres arabes les vers ou *çlokas*.

PREMIER LIVRE

DIEU

CHAPITRE PREMIER

Essence divine.

Dans le présent chapitre, nous ne parlons que de l'essence divine, en général; plus loin, nous traiterons de son unité et de tout ce qui s'y rattache; surtout nous insisterons sur le dogme de l'Incarnation, d'autant plus qu'il est le point central, le pivot de la théologie entière du Bhâgavata Purâna et que l'Hindou ne s'intéresse tant aux choses divines, à Dieu, que parce qu'il sait que Dieu s'intéresse le premier à l'homme et aux choses de l'homme, principalement à sa rédemption, son salut. Cette certitude, c'est précisément la doctrine des avatars, le mystère de l'Incarnation qui la lui fournit. En effet, si Dieu s'est fait homme, c'est la meilleure preuve que l'homme ne lui est pas indifférent; l'Hindou est même convaincu, ainsi que nous autres, Chrétiens, nous le sommes, que si Dieu s'est abaissé jusqu'à l'homme, c'est pour élever l'homme jusqu'à lui. Il va plus loin. L'homme pour lui ne se borne pas à se réunir à Dieu, dans le Ciel, et à jouir de sa vue, il s'identifie avec Dieu, il se perd en lui comme le ruisseau dans le fleuve ou le fleuve dans la mer et il devient Dieu, ou du moins une parcelle de l'essence divine par l'anéantissement de sa personnalité. Voilà ce

qu'il appelle l'affranchissement de la transmigration, le salut final. le *Moksha.*

L'auteur du poème que nous étudions sacrifie à Bhagavat qui n'est autre que Vishnu tous les autres Dieux du Panthéon hindou, de même que la doctrine unitaire du Védantisme a ses préférences sur le système dualiste du Sâmkhya. S'il admet l'éternité de la Nature, comme celle de l'Esprit (1), il déclare formellement la supériorité du second sur la première (2) : l'un et l'autre, d'ailleurs, ne sont, d'après lui, qu'une double forme de Bhagavat (3), de sorte que Bhagavat, c'est-à-dire Vishnu, est son Dieu, par excellence, ou même son unique Dieu, comme nous le verrons de plus en plus clairement dans la suite, les autres divinités étant toutes absorbées en lui, à force d'être dominées par lui. En traitant de l'essence divine, c'est donc spécialement, pour ne pas dire exclusivement, de l'essence de Bhagavat qu'il s'agira.

Nous prendrons, l'une après l'autre, les principales descriptions que le poète donne de l'Etre Suprême, nous bornant à relever dans chacune d'elles les traits les plus saillants.

L'auteur débute ainsi :

« Méditons sur l'Etre duquel dérive la création de cet univers, parce qu'il s'unit aux choses et qu'il en reste cependant distinct, sur cet être tout-puissant, resplendissant dans son propre éclat, qui a tiré de son intelligence, pour le premier chantre inspiré, le Véda qui trouble les sages eux-mêmes ; sur cet être en qui le triple produit [des qualités] existe de la même réalité que les phénomènes où l'on prend l'un pour l'autre les éléments, comme le feu, l'eau, la terre ; sur cet être dont la lumière

(1) 3, XXVII, 17.
(2) *Id.*, XXV, 17 ; XXVI, 3 et 8.
(3) *Id.*, XXIX, 36,

n'est jamais obscurcie par l'erreur, l'Etre existant, l'Absolu (1). »

Il est, dans ce fracas de mots, plus d'une note qui nous échappe et que l'auteur ne saisissait peut-être pas très nettement lui-même; d'ailleurs, nous ne prendrons que ce qui nous importe davantage; le reste nous devrons le négliger, nous rappelant que si

Le secret d'ennuyer est celui de tout dire,

le secret d'embrouiller tout est peut-être celui de prétendre tout éclaircir et démêler.

L'Etre dont parle le poète est Vishnu-Bhagavat et non Brahmâ auquel cependant on attribue plus spécialement la Création du monde, et Vishnu lui-même, ainsi que nous aurons souvent lieu de le constater, dans la suite, c'est moins la seconde personne de la trinité hindoue, de la *trimûrti*, que Brahme lui-même, le *Turîya* qui plane au-dessus de tous les Dieux et seul épuise le concept de l'Infini.

Cet Etre *s'unit aux choses et il en reste distinct.* Nous verrons plus tard cette distinction s'effacer de plus en plus. Viendra même le moment où Dieu s'unira si étroitement au reste des êtres et les pénétrera d'une façon si intime et si complète qu'on ne pourra plus les distinguer de lui; c'est qu'il les aura tous absorbés. Peut-être serons-nous tentés de féliciter alors ces derniers d'être devenus Dieu; le poète arrêtera notre élan par cette observation que rien n'exista jamais que Dieu; le reste n'étant qu'illusion, qu'un jouet de sa Mâyâ, de cette faculté prestidigitatrice qui lui permet de se donner, quand il lui plaît, le spectacle gratuit d'images sans réalité, d'ombres sans corps si parfaitement imitées qu'elles commencent par se prendre au sérieux, les premières, et croire qu'elles

(1) 1. I, 1.

existent positivement : ce sont des illusions qui se font illusion à elles-mêmes.

Nous retrouverons un jour cette Mâyâ sur notre chemin; nous en parlerons alors plus en détails.

Dieu est *tout-puissant ; il resplendit de son propre éclat*. Ces expressions sont nettes; sachons en gré à notre poète qui, nous ne le verrons que trop, ne nous gâtera pas toujours, sous ce rapport.

Rien n'est au-dessus de Brahme et sa gloire n'est pas une gloire d'emprunt; double vérité dont nous ne douterons guère le jour où nous saurons que lui seul existe.

Ce *Véda qui trouble les sages et que l'Etre Suprême tire de son intelligence* au profit du premier barde qui fut inspiré du ciel, prendra bientôt une telle importance qu'il sera Dieu lui-même; n'anticipons pas.

Le triple produit des qualités existe en lui (dans cet être) *de la même réalité que les phénomènes où l'on prend l'un pour l'autre les éléments, comme le feu, l'eau, la terre.*

Il s'agit de ce que l'on appelle le *triguna* ou les trois qualités : le Sattva (la Bonté) ; le Rajas (la Passion) ; le Tamas (les Ténèbres). Ces qualités sont en Dieu à l'état de phénomènes apparents plutôt que réels, car, et l'auteur nous le répète à satiété : *Dieu n'a point de qualités;* il n'a point de gunas, vu que rien ne le limite, qu'il ne saurait être d'une façon plutôt que d'une autre, mais qu'il est de toute façon, *absolument*.

En effet Dieu est l'*Etre existant*, l'*Absolu*.

Voilà, peut-être, les deux traits les plus caractéristiques de cette description.

Dieu dit à Moyse : « Je suis Celui qui suis. Tu diras aux enfants d'Israël : *Celui qui est* m'envoie vers vous (1). »

(1) Ex., III, 14.

Le mot *satyam* qu'Eugène Burnouf rend par cette expression *Etre existant* signifie, le plus souvent, *le vrai*, *le réel*. Plus loin, nous verrons l'éminent indianiste traduire de la même façon le terme *sat*, participe présent de ce même verbe être d'où vient *satyam*. Il doit cependant y avoir quelque nuance entre ces deux expressions, le sanscrit, non plus qu'aucune autre langue, n'ayant de synonymes parfaits, aussi, aurions-nous aimé voir Eugène Burnouf, avec sa compétence supérieure, indiquer dans sa traduction cette nuance, si toutefois elle existe.

Pour le mot *para* qui revient très souvent dans ce poème, le traducteur le rend toujours par *l'absolu*. Il est douteux cependant que les écrivains hindous aient jamais donné à *para* le sens exact et rigoureux que nous donnons au terme philosophique *Absolu*, par lequel nous entendons l'Etre qui existe indépendamment de toute condition, l'Etre nécessaire, infini, parfait (1).

Sans doute, comme nous le disions tout à l'heure, ils admettent volontiers un être que rien ne limite, ne *détermine* et c'est dans ce sens qu'ils disent que Dieu n'a point de qualités; c'est là incontestablement un grand pas de fait vers la conception de l'Absolu, telle que nous la possédons; mais nous ne croyons pas qu'ils aient de ce terme une idée vraiment adéquate; l'auteur du Bhâgavata, et c'est de lui particulièrement qu'il s'agit, ne parle jamais de Dieu comme d'un Etre nécessaire, qu'on ne peut supposer n'existant pas. De sorte que si Burnouf ne nous y autorisait par son exemple, nous n'eussions pas osé rendre l'expression *satyam param* par l'*Etre Absolu*, mais par l'*Etre Suprême*, celui qui est au-dessus de tous les autres, le *Très-Haut*.

Nous profitons de l'occasion pour signaler la difficulté, parfois extrême, qu'éprouve le traducteur de rendre par

(1) Cf. Rabier, *Leçons de philosophie*, 456 et *seq.*

son équivalent véritable les expressions isolées, si fréquentes soient-elles, qu'il rencontre dans ces écrits, lesquels, bien que d'une rédaction peut-être assez moderne, ne renferment guère que de très anciennes traditions, disparues, en majeure partie, de la civilisation actuelle de l'Inde et dont les derniers linéaments vont s'effaçant chaque jour.

Si les définitions que le poète nous a déjà données de Bhagavat, sous la dictée de Bhagavat même, si celles qu'il nous donnera par la suite nous paraissent d'une clarté douteuse, sinon parfois même d'une complète obscurité, il ne veut pas qu'on s'en étonne, ni surtout qu'on le lui reproche. Dieu l'a ainsi voulu. L'ascète Nârada dit à Varhishmat :

« O Varhishmat; je t'ai fait voir, sous le voile d'une allégorie, l'Esprit Suprême, parce que Bhagavat, l'auteur de toutes choses, est le Dieu ami du mystère (1). »

Plus nous avancerons dans cette étude, plus nous reconnaîtrons que l'écrivain purânique partage, au moins sous ce rapport, les goûts de Bhagavat; comment l'en pourrait-on blâmer? N'a-t-il pas quelque droit de parler, d'une façon énigmatique, d'un Dieu qui ne veut pas être connu autrement? Prenons-en donc notre parti une bonne fois, et continuons cette revue des définitions de la Divinité; elles ne seront peut-être pas toujours exclusivement fantaisistes; au milieu de ces lignes indécises, de ces dessins confus, il nous arrivera plus d'une fois, peut-être, de saisir quelque trait précis, quelque contour nettement déterminé; ces aubaines nous dédommageront un peu de nos fatigues.

Bharata dit à Rahûgana :

« Ce qui existe réellement, c'est la science pure, absolue, unique : elle n'est ni intérieure, ni extérieure; cette

(1) 4, XXVIII, 65.

science est Brahme, uniforme et immuable; elle est désignée par le nom de Bhagavat; les chantres inspirés l'appellent Vâsudeva. On ne l'obtient pas, ô Rahûgana, par les austérités, le sacrifice, l'aumône, l'accomplissement des devoirs d'un maître de maison, l'étude du Véda, le culte de l'eau, du feu et du soleil; on ne l'obtient qu'en lavant la poussière qui s'attache aux pieds des sages (1). »

Comme il s'agit, dans tout ce passage, de prescriptions obligatoires, le vrai sens de la phrase est que ces prescriptions, bien qu'indispensables, ne suffisent pas, si l'on n'y joint la vénération à l'égard des sages, ou plutôt le culte des sages, principalement des Brahmanes; cela va sans dire.

Mais cette science immuable et pure, qui n'est pas seulement la science de Dieu, qui est Dieu même, n'est-elle pas consignée quelque part et, bien qu'on la dise *ni intérieure, ni extérieure*, n'existe-t-elle pas de par le monde, ou l'homme est-il condamné à l'ignorer toujours et complètement? C'est là certes une question que tout homme, soucieux de son salut, est en droit de poser à l'auteur de la précédente définition.

Voici comment il y a répondu :

« Le Bienheureux Hari, que constitue l'ensemble des Védas, est la racine des devoirs; il est la Tradition pour ceux qui la connaissent (2). »

Nous autres, Catholiques, nous professons que la science de Dieu est renfermée dans l'Ecriture-Sainte et la Tradition; pour les Hindous, l'Ecriture-Sainte et la Tradition, la *Çruti* et la *Smriti*, c'est plus que la science ou la parole de Dieu, c'est Dieu lui-même.

« La justice et son contraire, l'injustice, c'est le Véda qui les détermine ; or, le Véda, c'est Nârâyana lui-

(1) 5, XII, 11 et 12.
(2) 7, XI, 7.



même, c'est Svayambhû ; voilà ce que nous avons appris (1). »

Notons que Svayambhû, c'est-à-dire Brahmâ, n'est ici que par pléonasme; c'est bien de Bhagavat et de lui seul qu'il s'agit.

L'Ecriture-Sainte et la Tradition : voilà l'essence de Dieu, la première surtout; le poète semble écarter le reste. Ne nous hâtons pas de conclure cependant : le passage du livre cinquième, cité plus haut, dans lequel on voit que, sans parler des autres prescriptions religieuses, l'étude du Véda ne suffit pas à donner cette science qui est Dieu, nous avertit d'être prudents et de ne rien précipiter.

En effet, dès le livre quatrième nous lisons :

« Le triple Véda, les substances consacrées et les mortifications constituent l'essence de Hari (2). »

Or toutes ces choses, les deux dernières surtout étaient, il n'y a qu'un instant, de bien mince importance, rapprochées des soins prodigués aux pieds des sages.

Chemin faisant, n'oublions pas d'observer que présenter les mortifications, l'ascétisme et les substances consacrées, les objets relatifs au culte divin, au nombre des éléments constitutifs de la Divinité elle-même, est une conception qui, bien qu'étrangement erronée, prise à la lettre, ne peut qu'aider à la morale et à la vertu de religion, chez ce peuple de l'Inde; car, tout avide qu'il soit de spéculations métaphysiques, il est enclin, par tempérament, à tout matérialiser, à tout *sensualiser*, s'il nous est permis d'employer cette expression; or, prendre la pénitence ou la dévotion, même purement extérieure, pour des parcelles de la Divinité, constitue, à l'endroit des bonnes mœurs, un danger moindre que le fameux axiome :

(1) 6, I, 40.
(2) 4, XIV, 21.

Quidquid volo, sanctum est; surtout, ce qui s'est vu, chez les partisans déclarés de cette maxime, lorsque l'on n'est pas sûr de ne vouloir que le bien, ni de le bien vouloir. Pour dire la vérité, sans circonlocution, Dieu seul a le droit de parler ainsi.

L'auteur, supposé un instant, ce qu'il semblait affirmer d'une part, et ce qu'il nie ailleurs, que le Véda soit Dieu tout entier, a grand soin de nous avertir que, même renfermé dans ces limites, celui-ci n'est point facile à connaître, et certes, nul ne sera tenté de lui donner un démenti, pour peu qu'il ait exploré le labyrinthe védique, fût-ce à l'aide du fil d'Ariane que mettent à notre disposition les Indianistes les plus habiles et les plus expérimentés.

Voici comment il s'exprime à cet égard :

« Ceux qui étudient le Véda qui est Brahme, parole immense dont on ne peut atteindre le terme, ne connaissent pas l'Etre Suprême, parce qu'ils n'adorent que des portions [de sa substance], dispersées dans les définitions de chaque *mantra* [ou verset védique] (1). »

D'après le poète, on ne peut adorer Dieu que partiellement; or, comme tout hymne védique est une parcelle distincte de Dieu, plus l'on saura d'hymnes, plus l'on approchera de sa connaissance complète. Mais ce qui plongerait le fidèle Hindou dans le désespoir, si l'illogisme n'était là pour le préserver de ce malheur, le plus terrible de tous, puisque c'est lui qui consacre les autres et les rend irréparables, c'est la pensée qu'arrivât-il à s'assimiler parfaitement la collection védique tout entière, il ne serait pas encore sûr de posséder la connaissance adéquate de Dieu : loin de là, il devrait reconnaître qu'il en est toujours à une distance infinie et par suite qu'il n'est qu'un adorateur encore bien imparfait.

(1) 4, XXIX, 45.



Ecoutons de nouveau le poète théologien :

« La racine des Dieux est Vishnu, en qui réside l'éternel Devoir, et la racine du Devoir, ce sont les Védas, les vaches, les Brahmanes, les austérités et les sacrifices accompagnés de présents (1). »

Ici les Védas ne sont plus que la racine du Devoir lequel est renfermé dans Vishnu, mais n'est pas Vishnu. Et encore, pour jouer ce rôle, bien au-dessous de celui qu'on leur assignait tout à l'heure, se font-ils aider de puissants auxiliaires, au premier rang desquels (à tout seigneur tout honneur) sont les vaches, ces créatures privilégiées près de qui les Brahmanes eux-mêmes, tout supérieurs qu'ils soient au reste des hommes, sont parfois, à leurs propres yeux, de bien petites gens, certes.

Bref, les Védas composent-ils l'essence de Dieu tout entière?

L'auteur répond à la fois : *oui* et *non;* le non cependant paraît décidément l'emporter sur le oui ; ses dernières paroles insinuent qu'ils ne sont pour rien dans cette essence, puisqu'ils seraient tout simplement, et non pas à eux seuls, la racine du devoir qui réside en Dieu, sans être Dieu, du moins pour le moment; car, et c'est ce qu'il ne faut jamais oublier lorsqu'on a affaire à un Hindou, rien ne nous dit que ce Devoir ou cette Loi éternelle ne s'identifiera pas bientôt avec l'éternel Législateur lui-même.

Gardons-nous donc bien de reprocher à l'auteur de nous faire voir Dieu, tantôt ici seulement, tantôt là et ailleurs encore; sachons-lui gré de nous le montrer quelque part; car, au demeurant, Dieu est-il donc si aisé à connaître? Il nous avoue sincèrement qu'il ne l'est pas pour lui, du moins, et qu'en tout cas il n'est pas le seul qui, quand il s'agit de l'Etre Suprême, loin de pénétrer

(1) 10, IV, 39.

son essence, ne peut guère que balbutier des paroles incohérentes, faute de saisir rien de clair, ni de précis.

« Les Dévas dont les sens et la pensée sont emportés au dehors ne voient pas l'Esprit, leur ami constant, qui réside en leur cœur; comment donc les autres créatures le pourraient-elles connaître (1)? »

L'Esprit, c'est Nârâyana ou Vishnu, c'est-à-dire le Dieu suprême, et les Dévas se sont les autres divinités qui, du moins ici, demeurent à l'arrière-plan, sans excepter Çiva que certes Vishnu n'a guère à craindre dans le Bhâgavata Purâna, mais qui ailleurs lui fera une concurrence redoutable et prendra une revanche éclatante laquelle dure encore.

Brahme ou Vishnu a choisi pour demeure le cœur des Dieux qu'il honore de sa constante et vive amitié; cependant les Dieux, n'étant pas maîtres de leurs sens et leurs pensées s'égarant sur les objets extérieurs, ne connaissent pas Dieu et ne le peuvent connaître; à plus forte raison, l'ignorons-nous, pauvres créatures que nous sommes, nous que préoccupent les pensées volages et futiles, ou que domine la chair avec ses convoitises.

Un noble sentiment se dégage d'ailleurs de ces paroles si étranges, en apparence, et de tout le chapitre auquel nous les empruntons; c'est que, pour connaître Dieu, il faut s'abstraire, le plus possible, de tout ce qui n'est pas lui; s'isoler du monde et de ses intérêts; les divinités secondaires elles-mêmes ne sont pas exemptes de cette loi.

Poursuivons nos investigations au milieu de ce dédale où nous voyons tant de choses capables parfois d'exciter notre admiration; presque toujours de piquer notre curiosité, mais où nous aimerions à trouver aussi un peu ce que nous y cherchons : la notion précise de l'Essence divine.

(1) 9, IX, 46.

« C'est l'Etre supérieur au Brahmâ visible et invisible à la fois, à celui qui est la Parole divine, c'est cet être qui [caché] est Brahme et qui manifesté apparaît revêtu de nombreuses énergies (1). »

Ici, le Véda n'est plus le Dieu Suprême, c'est-à-dire Brahme ou Bhagavat; c'est Brahmâ, divinité secondaire, qui, gêné dans sa mission créatrice, s'écriait :

« Chose étonnante! quoique mes forces y soient perpétuellement employées, les créatures ne croissent pas ; c'est sans doute le Destin qui y met obstacle (2). »

Or, le Destin, c'est *l'énergie de l'Etre suprême* (3), de Bhagavat, ou plutôt c'est Bhagavat lui-même (4).

Vishnu que l'auteur, même lorsqu'il ne le désigne pas autrement, considère toujours comme le Dieu par excellence, n'aura jamais à faire de ces aveux humiliants, par l'excellente raison que, du jour où ce même Destin semblera l'emporter sur lui, à son tour, ou du moins l'égaler, il se l'identifiera, comme nous le verrons en son lieu; le Destin sera Vishnu et ne sera pas autre chose; de sorte que Vishnu, dominé par le Destin, sera Vishnu vaincu par Vishnu; or, il n'est pas toujours déshonorant, même pour un Dieu, j'entends un Dieu de l'Inde, de se vaincre soi-même, puisque, nous venons de le voir, c'est faute d'avoir su dompter leurs sens que les Dieux secondaires ignorent l'Esprit qui pourtant *habite en eux*.

Ce Dieu suprême, qu'il s'appelle Brahme, Bhagavat ou Vishnu, qu'est-il donc, ô poète? Ne pensez-vous pas qu'il soit enfin temps de nous le dire, une fois pour toutes?

C'est là une question très indiscrète, l'auteur du *Bhâgavata*, non plus que les autres écrivains de l'Inde ancienne,

(1) 3, XII, 48.
(2) *Ibid.*, 50.
(3) 4, XI, 24.
(4) Cf. *ibid.*, 27.

pour ne parler que de ceux-là, n'aime pas qu'on le presse, ni qu'on le renferme en des limites nettement tracées.

Au demeurant, cette essence divine, que nous lui demandons de nous faire connaître, il nous la dépeint, d'un bout de son poème à l'autre, et si, à la fin, il nous arrive, — le ciel nous en préserve, — de ne guère être plus avancés qu'au début, ce sera moins peut-être parce qu'il ne nous aura pas répondu, que parce qu'il nous aura trop répondu, au contraire; une réponse n'attendant pas l'autre, ou ne l'attendant que pour la détruire, sous prétexte de la compléter.

Ecoutons Bhagavat nous parler de lui-même et voyons comment il se définit :

« O Dieu Créateur, dit-il à Brahmâ, je suis l'âme des âmes [individuelles], le plus chéri entre les êtres qui sont les plus chéris (1). »

Il est l'Ame Suprême d'où émanent les âmes individuelles et où elles rentrent lorsqu'elles arrivent à se dépouiller de cette individualité, de cette personnalité qui est le mal par excellence, ainsi que nous le verrons plus tard.

Surtout Bhagavat est l'*Etre existant*. Cette expression répond à l'*Ego sum qui sum* de la Bible que nous rappelons ci-dessus. Il épuise le concept de l'Etre; mais à la différence du vrai Dieu qui laisse aux autres êtres leur existence personnelle et distincte, Bhagavat est tout l'Etre et tous les êtres; lui seul existe; le reste semble exister, mais n'existe pas, nous l'avons déjà vu.

Ailleurs, l'auteur s'exprime en ces termes :

« La période que l'on nomme un double Parârdha est figurée comme un clin d'œil de l'Etre simple qui est sans fin, sans commencement, qui est l'âme de l'Univers (2). »

(1) 3, IX, 42.
(2) 3, XI, 37.

Dieu est l'être *simple*. L'expression sanscrite *avyâkrita* que Burnouf rend ainsi veut dire littéralement : *non séparé, non divisé, qui n'a point de parties*. Mais le non séparé, le non divisé, peut être séparable et divisible, et ce qui actuellement forme un tout complet peut être partagé; il s'agit moins de parties non séparables que de parties non séparées. Aussi estimons-nous qu'il ne faut pas se hâter de conclure que l'auteur donne à l'expression rendue par *Etre simple* le sens que les philosophes attachent à ce dernier terme.

N'oublions pas que nous avons affaire à des conceptions philosophico-théologiques, le plus souvent très abstruses, sinon fort ingénieuses, et que les équivalents français que nous croyons pouvoir donner aux mots sanscrits peuvent très bien n'être des équivalents que dans notre esprit. Supposé même que les deux langues se correspondent parfaitement, qui nous dira que, dans la pensée des auteurs qui s'en sont servis, les mots similaires aient absolument le même sens.

Cette observation est générale; elle a partout son application.

Bhagavat nous raconte ce qu'il était dans l'origine :

« J'étais, oui, j'étais seul avant la création, et il n'y avait rien autre chose d'intérieur, ni d'extérieur; j'étais une pure conception, insaisissable et comme entièrement endormi. Une forme, réunion et produit des qualités, apparut en moi, qui suis l'Etre infini et aux qualités sans fin; et de cette forme le premier être qui naquit fut Svayambhû, le Dieu incréé (1). »

De cette façon, les créatures créent leur Créateur en le rendant concret d'abstrait qu'il était auparavant; elles le rendent saisissable et leur destruction aurait pour résultat de le replonger dans le sommeil, ce frère du nirvâna.

(1) 6, IV, 47 et 48.

Dévaki disait à Krishna en qui elle reconnaissait Bhagavat :

« Cet Etre dont les Védas disent qu'il est indistinct, primitif, Brahme, lumière, étranger aux qualités et aux changements, pure existence, sans attributs, ni désirs, c'est toi ; tu es Vishnu en personne, le flambeau des actes intellectuels. Quand le monde périt à la fin des deux parârdhas, que les éléments grossiers rentrent dans l'élément primitif et le distinct dans l'indistinct, sous l'irrésistible impulsion du Temps, tu restes seul sous le nom de Cesha (1). »

Ce flambeau des actes intellectuels ne s'éteint jamais ; il éclaire le monde à sa naissance, il l'éclaire à sa mort. D'ailleurs le double parârdha qui sépare la première de la seconde et qui par conséquent comprend l'existence de l'Univers, qu'est-ce par rapport à Bhagavat ? Le poète nous le dit :

« La période que l'on nomme un double Parârdha est représentée figurativement comme un clignement de l'œil de l'Etre simple, infini, sans commencement, qui est l'âme de l'univers (2). »

Ainsi tout ne dure pour Bhagavat qu'un clin d'œil ; et comme alors il reste seul, ce qu'exprime son surnom de *Cesha*, il retombe dans l'état comateux d'où l'avait tiré l'émission des êtres. Puis, son énergie créatrice le réveille de nouveau pour produire un second univers, et c'est ainsi que Bhagavat ne fait que passer d'un rêve à l'autre ; il ne se réveille que pour se rendormir aussitôt, les êtres passant du néant à l'existence et de l'existence au néant dans un clin d'œil. A peine s'il a le temps d'entr'ouvrir les paupières, de se soulever sur sa couche que forme le

(1) 10, III, 24 et 25.
(2) 3, XI, 37.

serpent Ananta (1), surnommé lui aussi *Cesha*, qu'il y retombe endormi.

Cependant le Temps avec sa roue qui broie tout sur son passage, *depuis Brahmâ jusqu'au brin d'herbe* (2), ne peut rien sur Bhagavat; il est *incapable de le soumettre à son empire* (3) ; ce qui ne surprendra personne lorsque l'on saura que le Temps c'est lui-même :

« Le Temps c'est toi, ô allié de l'Indistinct, lui dit un jour Vasudeva ; son action qui met l'Univers en mouvement, c'est la tienne, disent les sages; tu es la durée, depuis celle du clin d'œil jusqu'à celle de l'année, jusqu'à la plus grande (4). »

Le Manu Svâyambhuva complète cette description de Bhagavat :

« C'est Bhagavat qui, dirigeant son énergie vers des fins diverses, selon le développement des qualités qu'amène l'action du Temps, crée cet univers, quoiqu'il soit inactif, et le détruit quoiqu'il ne soit pas destructeur; mais l'énergie de celui dont la puissance est si grande est incompréhensible. Il est le Temps infini et qui met à tout un terme, qui est sans commencement et qui donne le commencement à tout, qui est inaltérable, qui engendre le fils par le père, et qui détruit par la mort le Dieu qui détruit toutes choses. Il n'a pas plus d'amis que d'ennemis, cet Etre supérieur, qui [sous la forme de] la mort, s'empare également de toutes les créatures; il court, et à sa suite se précipite, entraînée malgré elle, la foule des êtres, de même que la poussière suit le souffle du vent. Le Seigneur souverainement parfait envoie à l'homme misérable soit une fin prématurée, soit une longue existence, conditions dont il est lui-même également affran-

(1) Cf. 3, VIII, 23.
(2) 5, XIV, 29.
(3) 3, XI, 38.
(4) 10, III, 26.

chi. Quelques-uns l'appellent l'action ; quelques autres la disposition naturelle ; ceux-ci, le Temps ; ceux-là, le Destin ; d'autres enfin, le désir de l'Esprit suprême. Personne ne connaît ni l'origine, ni les desseins de cet Etre qui est insaisissable aux sens, qui est incommensurable, qui est la source d'énergies variées... Le Seigneur est celui qui crée l'Univers, c'est lui qui le soutient et qui le détruit ; et cependant affranchi du sentiment de la personnalité, il n'est affecté ni par les qualités, ni par les œuvres. Créateur souverain et âme de tous les êtres, il s'unit à Mâyâ, son énergie, pour créer, conserver et détruire les créatures... Il est à la fois l'immortalité et la mort... Il est exempt de qualités, unique, impérissable, il est l'Esprit, complètement libre, l'Esprit ramené sur lui-même, il est la béatitude même et il produit toutes les énergies (1). »

Nous n'avons pas à reprendre chacune des lignes qui constituent ce que nous pourrions appeler le *portrait en pied* de Bhagavat. Qu'il nous suffise d'observer que l'inaction conduisant au salut, il est clair que Bhagavat ne saurait être qu'inactif (2) bien qu'il semble continuellement appliqué à l'œuvre triple de création, de conservation et de destruction ; mais on nous avertit que cette œuvre appartient à l'Illusion, à Mâyâ.

Dieu c'est le Temps ; or le Temps est immobile, en dépit de sa mobilité apparente ; il est inactif et c'est en vertu de cette *in-activité* même qu'il use tout, qu'il détruit tout, après avoir tout produit.

Dieu est le *Purusha primitif ; son regard ne repose jamais* (3). Il est la *splendeur des splendeurs ; il détruit toute idée des œuvres et anéantit les ténèbres* (4). *Les Dieux*

(1) 4, XI, 18 et *seq.*
(2) Cf. 10, XLVI, 41.
(3) 4, IX, 15.
(4) 5, XVIII, 8.

créateurs sont des fragments d'une portion de sa substance, comme le lui disait Citraketu qui ajoutait :

« Tu es avant et après l'atome le plus subtil et le corps le plus vaste, comme tu es en même temps qu'eux, quoique tu n'aies ni commencement, ni milieu, ni fin (1). »

Il est l'*œuf du monde* (2) suivant une autre expression du même personnage.

Ailleurs, le poète explique à sa manière cette expression :

« Formé des seize produits des transformations primitives, auxquelles sont joints [les huit autres principes], l'œuf [de Brahmâ], ayant [à l'intérieur] l'étendue de cinquante fois dix millions de *Yojanas* (3) et étant environné à l'extérieur de l'enveloppe terrestre et des [six] autres principes, qui s'élèvent les uns au-dessus des autres, dans une progression décuple, renferme dans son sein l'Etre que l'on se représente comme un atome, ainsi que des myriades d'autres œufs accumulés par monceaux. C'est cet Etre que l'on nomme l'impérissable Brahme, la cause de toutes les causes, l'essence suprême de Vishnu qui est Purusha, l'âme de l'Univers (4). »

Brahmâ se complut souvent à faire la description de Bhagavat. Nous allons reproduire les traits principaux de l'une de ces descriptions nombreuses :

« Nous nous inclinons devant le meilleur et le plus désirable des Dieux, devant l'Etre immuable, vrai, qui n'a pas de parties, qui réside dans tous les cœurs, qui échappe au raisonnement, qui est plus rapide que la pensée, qui ne peut être défini par la parole,... qui est inaccessible au sommeil et aux blessures ; devant ce Dieu impérissa-

(1) 6, XVI, 36.
(2) *Ibid.*, 37.
(3) Le *yojana* équivaut à quatre *kroças* ou quatre fois l'étendue de la voix humaine, c'est-à-dire environ deux milles.
(4) 3, XI, 39-41.

ble, semblable à l'éther, paraissant dans les trois *yugas*, et au sein duquel n'existent ni l'ombre, ni la lumière, ces ailes de l'oiseau [de la vie]. Je me réfugie auprès de cet Etre véritable, qui est la roue de l'âme incréée, roue que pousse Mâyâ, que forme le cœur, qui a quinze rayons, trois moyeux, huit jantes ; roue rapide, mobile comme l'éclair, et dont on le nomme l'essieu... Ce Dieu identique avec l'Etre uniforme,... placé au-delà des Ténèbres,.. la terre, son ouvrage, forme ses pieds,... l'eau est sa semence, [fruit de] sa noble vigueur, de laquelle naissent et par laquelle vivent en croissant les mondes et tous leurs Gardiens... Son cœur est le Soma, force, aliment et vie des habitants du ciel, souverain des arbres et créateur des êtres... Le feu est sa bouche,... le soleil son œil... les points cardinaux ses oreilles, etc., etc. (1). »

Nous ne suivrons pas Brahmâ jusqu'au bout de ses divagations; cela nous conduirait trop loin; qu'il nous suffise de dire que tous les êtres ne sont que des portions de Bhagavat.

Le roi des éléphants, dans son hymne en l'honneur de Bhagavat, s'écriait :

« Adoration à Celui qui est sa lumière à lui-même, au témoin,... à celui qui est bien loin au-delà des paroles, du cœur et même de la pensée. Adoration à celui qu'on n'obtient que par la bonté et par une inaction intelligente, au maître de la délivrance absolue, à celui qui a conscience de la béatitude que donne le Nirvâna. Adoration à celui qui est à la fois calme, terrible, emporté par la passion et doué de qualités; à celui qui est sans attributs et indifférent, à celui qui est toute science, etc. (2). »

Il continue longtemps sur ce ton, mais les autres éloges

(1) S, V, 26 et seq.
(2) Id., III, 10-12.

qu'il prodigue à Bhagavat, nous les connaissons depuis longtemps : ils finissent par nous blaser.

Bhagavat disait à Citraketu :

« Sache que l'esprit avec lequel l'homme endormi voit le songe qu'il fait pendant son sommeil est l'Esprit même, c'est-à-dire moi qui suis Brahme, l'Etre heureux et sans attributs. Que l'homme se rappelle ensemble ces deux états, celui de sommeil et celui de réveil, le sentiment qui accompagne ce souvenir et qui en même temps s'en distingue, c'est là la science, c'est là le Brahme suprême. Si l'homme, oubliant Brahme qui est ma propre essence, le distingue de son âme même, il est condamné à revenir dans le monde où la naissance succède à la naissance, et la mort à la mort (1). »

Comme on le voit, Brahme est partout, ce qui ne saurait, encore une fois, nous étonner, puisqu'il est tout. C'est par lui que l'homme veille, c'est par lui qu'il dort, et les songes qui traversent son sommeil lui viennent de Bhagavat. Homère professait, lui aussi, que les songes viennent de Dieu (2).

Malheur à celui qui se croyant une existence indépendante ou, du moins, distincte, établit une différence entre Bhagavat et lui ! Cette erreur lui vaudra de renaître et d'être lié sans fin au branle de la roue du Samsâra.

Çiva décrit à son tour les perfections de son heureux émule, Bhagavat ; il lui dit :

« Dieu des Dieux, toi qui remplis le monde, souverain de l'Univers qui n'est autre que toi, tu es l'âme, la cause et le Seigneur de tous les êtres. Tu es la cause du commencement, de la durée, de la fin de l'univers, et le monde visible, différent de cette cause en dehors de laquelle il existe, et la personnalité, et ce Brahme, vérité et intelligence... Tu es le Brahme parfait... distinct de tout,...

(1) 6, XVI, 55-57.
(2) Ὄναρ ἐκ Διός ἐστι. Ιλ., A. 63.

le souverain des âmes qui n'attend rien d'aucune d'elles, parce que toutes attendent tout de lui. Tu es à la fois la cause et l'effet, la dualité et l'unité; mais, comme l'or est identique à lui-même, qu'il soit brut ou travaillé, ainsi, il n'y a pas en toi de distinction essentielle; ce sont les hommes ignorants qui voient en toi une double nature, parce que les modifications de ton essence, exempte d'attributs, sont l'œuvre des qualités... Ni Brahmâ... ni les Rishis, tous êtres créés par ta Bonté, ni moi, enfin, nous ne connaissons ton œuvre, ô Seigneur, toi dont la Mâyâ ravit l'intelligence aux Daityas et aux hommes, et à plus forte raison à ceux dont l'existence est toujours malheureuse. Tu embrasses tout, et cet univers créé... et les actions des êtres, et le lien comme l'affranchissement de l'existence...; car étant l'âme des êtres, tu es en eux la science. J'ai vu tes incarnations, lorsque tu te jouais au milieu des qualités, etc. (1). »

En donnant Bhagavat comme *la cause du commencement, de la durée, de la fin de l'Univers*, Çiva fait bon marché de sa propre personne et de celle de Brahmâ; il insinue qu'au fond la Trimûrti se résout non seulement en une seule nature, mais dans une seule personne divine et que seul Vishnu-Bhagavat est Dieu.

Cet Univers lui-même, qu'est-il autre chose que Bhagavat par lequel il naît, vit et meurt? L'expression dont se sert l'auteur est très expressive, *jaganmayah,* celui qui est *fait du monde*. La glose explique ce terme en disant que Bhagavat, comme nous l'avons lu souvent dans le texte lui-même, est la cause et l'effet, le contenant et le contenu, l'*upâdâna* et l'*upâdeya*.

N'oublions pas que le monde n'est, au demeurant, qu'un jeu de la Mâyâ de Bhagavat, cette Illusion qui *ravit l'intelligence aux dieux et aux hommes*, suivant Çiva lui-même.

(1) 8, XII, 4 et seq.

Brahme est à la fois *cause et effet*, *sadasat*, c'est-à-dire ce qui existe et ce qui n'existe pas pour nos organes. Ce qui n'existe pas pour nos organes c'est Dieu, à proprement parler; ce qui existe pour eux, c'est le monde extérieur, c'est l'univers, le produit de la Mâyâ ou de l'Illusion. Cette dualité du *sthûla* et du *sûkshma*, comme s'exprime le commentaire, en d'autres termes la dualité formée par l'élément grossier qui existe pour nos organes et l'élément subtil qui leur est inaccessible, n'est qu'apparente, puisque le premier n'a point d'existence indépendante et qu'il vit dans le second et par lui. Ce dernier seul EST, dans toute la force du mot. C'est ainsi que nous rentrons dans l'unité.

Le lecteur, s'il a eu la patience de nous suivre jusqu'au bout, a dû s'apercevoir que l'auteur du Bhâgavata multiplie les affirmations, mais non les preuves et que les innombrables définitions qu'il donne de la divinité ne s'appuient sur aucune démonstration digne de ce nom. Sans doute, il reprenait à son compte ces paroles qu'il met sur les lèvres de Çiva :

« L'essence pure est appelée du nom de Vasudeva, parce que l'Esprit y apparaît sans voile; et c'est au sein de cette essence que mon *cœur* reconnaît le bienheureux Adhokshaja, issu de Vasudeva (1). »

Dieu n'est visible à son intelligence que parce qu'il est sensible à son cœur. Cela rappelle le mot célèbre de Pascal :

« Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. On le sent en mille choses. C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite : *Dieu sensible au cœur* (2). »

Nous ne pensons pas pouvoir mieux résumer ce chapi-

(1) 4, III, 23.
(2) Pensées, édition Desprez, 176¹, p. 215.

tre qu'en dressant la liste des principales épithètes données par l'auteur à Bhagavat.

Dieu est le créateur de l'Univers, son soutien et son destructeur. Il est uni aux choses tout en se distinguant d'elles. Il est tout-puissant. Il brille de son propre éclat. C'est la Lumière que jamais n'obscurcit l'erreur. Il est l'Etre existant, l'Etre Suprême, l'Absolu, l'ami du mystère, la Science pure, absolue, unique, uniforme et immuable qui s'appelle le Véda ou le Brahme parlé. C'est la racine des devoirs et la racine des Dieux, la Tradition, l'ami constant des Dieux, l'Ame des âmes, le plus aimé des êtres aimés, l'Etre simple, sans partie. Il est une pure conception, insaisissable. Il est l'Indistinct et l'allié de l'Indistinct; il est la durée. Ses qualités sont infinies. Il est sans qualités, sans attributs, ni désirs. C'est le désir de l'Esprit Suprême, le flambeau des actes intellectuels. Il est inactif. C'est le Temps infini, sans commencement, milieu ni fin. Il est l'Esprit impérissable, inaltérable, complètement libre et ramené sur lui-même. Il est la Béatitude même, souverainement parfait. Il produit toutes les énergies. Il est insaisissable aux sens, incommensurable. C'est une source d'énergies variées. Affranchi du sentiment de la personnalité, il n'est affecté ni par les qualités, ni par les œuvres. Il est la Destinée; à la fois l'immortalité et la mort. Il est le souverain, l'âme de tous les êtres. Il est l'œuf du monde; il est renfermé dans l'œuf de Brahmâ.

C'est le Purusha primitif, la réunion entière des êtres, le Brahme supérieur, la cause de toutes les causes, l'essence suprême de Vishnu, l'âme de l'univers. Il est le meilleur et le plus désirable des Dieux, immuable, vrai, inaccessible à la raison, indéfinissable, invulnérable, invisible. Il est semblable à l'éther. C'est l'âme increéée, la roue de l'âme increéée, sans essieu. Il est maître de lui-même, identique avec l'Etre uniforme, également répandu dans tous les êtres, placé au-delà des Ténèbres. Il est in-

dépendant. Il a pour pieds la terre; l'eau est sa semence, le *soma* son cœur, le feu sa bouche, le soleil son œil, etc., etc. Il est la puissance infinie, le témoin universel, la voie des Dieux. Il est sa propre lumière. Il est la porte de la délivrance que l'on obtient par l'inaction intelligente. C'est l'âme de l'homme et son ami le plus cher. Il a conscience de la béatitude du *nirvâna*. Il dispose en maître des qualités et il s'en revêt quand bon lui semble. Il est indifférent. Il est inaccessible au sommeil et les songes viennent de lui. Il est un. Il est la cause et l'effet, ce qui existe et ce qui n'existe pas. Il est la dualité et la non-dualité. Il n'y a point en lui de distinction essentielle. Il est l'Univers. Il n'attend rien des âmes qui attendent tout de lui. Nul ne connaît son œuvre. Il embrasse tous les êtres et toutes leurs actions, il est l'âme des êtres et la science qui habite en eux.

Tels sont les principaux traits du tableau complexe — et toutefois assez simple dans sa complexité même — que l'auteur nous retrace de l'essence de Bhagavat. Un seul mot, en effet, le résume. Bhagavat est tout, les autres êtres non seulement ne sont rien, mais n'existent même pas.

CHAPITRE DEUXIÈME

Unité de Dieu.

Ce qui, de tout temps, a troublé la raison humaine, quand cela ne l'a point déroutée complètement, c'est la coexistence du fini et de l'Infini. Les Hindous ont résolu ce problème de bien des manières différentes. Tantôt, chez eux, l'Infini vit à côté du fini, en lui conservant son existence sinon indépendante, du moins distincte ; tantôt, il l'absorbe sans autre forme de procès et le fait disparaître dans son immensité, comme l'océan, la goutte de pluie. Pour les uns, le fini n'existe pas : c'est une illusion, une fantasmagorie ; pour d'autres, il existe, au contraire, et chacun des êtres finis est une parcelle de l'Infini qui, comme parcelle, jouit de sa vie propre, en attendant de rejoindre le grand Tout dont elle fut détachée. Enfin, les partisans du système connu sous le nom de Sâmkhya admettent deux divinités suprêmes et distinctes : l'Esprit et la Matière ; mais quand ils sont pressés par leurs adversaires ou acculés à l'absurde par leur propre argumentation, ils se résignent à reconnaître la supériorité du Purusha sur la Prakriti et dès lors leur dualisme n'est plus qu'une question de mots. Au fond, ils arrivent à proclamer l'unité de substance, et, soit qu'ils sacrifient la matière à l'esprit, ce qui est le cas le plus fréquent de beaucoup, soit qu'ils sacrifient celui-ci à celle-là, ce qui est le plus rare, le panthéisme est leur dernier mot, lors même qu'ils ne le prononcent pas.

Ces différents systèmes se retrouvent plus ou moins dans le *Bhâgavata*, ce qui ne peut nous surprendre, puisque nous savons que ce poème est une encyclopédie, une

sorte de dictionnaire universel où l'on n'a rien oublié sinon de suivre un ordre quelconque, alphabétique ou autre. Les doctrines les plus inconciliables s'y trouvent mêlées dans le désordre le plus complet, sinon le plus beau ; un peu, sans doute, comme leurs partisans, dans la vie réelle, se coudoient à chaque pas, se combattant parfois les uns les autres, mais le plus souvent coulant paisiblement leur existence, à côté les uns des autres, à l'exemple de ces mille petits ruisseaux qui murmurent doucement, chacun dans son repli de terrain, et se donnent rendez-vous, sans y songer, dans un fleuve commun qui achève de les pacifier en les réunissant par une commune absorption. Toutefois, et nous le constaterons de plus en plus, à mesure que nous avancerons dans l'étude de ce poème, l'auteur, quelles que soient ses tergiversations, d'ailleurs plus apparentes que réelles, est un partisan décidé du Vishnouisme, qu'il mêle cette doctrine à celle du Yoga ou du Védânta. En un mot, il est pour le non dualisme, contre le dualisme, pour l'*advaita* contre le *dvaita*, ainsi que nous l'expliquerons plus loin.

« O Dieu unique, s'écrie le poète, c'est après avoir créé avec ta propre énergie que l'on nomme Mâyâ et dont les qualités sont innombrables, cet univers qui se compose de la réunion de l'intelligence et des autres principes ; c'est après avoir pénétré, en tant qu'esprit, les qualités de Mâyâ qui n'ont pas de réalité, que tu parais multiple, comme le feu quand il brûle dans des morceaux de bois distincts (1). »

Toute la théorie du Védantisme est renfermée dans ces quelques lignes ; un seul Dieu qui est toute la réalité, le reste n'étant qu'illusion et mensonge. Si Dieu semble multiple, ce n'est qu'à l'ignorant, à l'insensé qui, voyant de nombreux morceaux de bois flamber dans un brasier,

(1) 4, IX, 7.

s'imagine qu'il y a autant de feux que de bûches, tandis qu'en réalité, c'est le même feu qui les pénètre toutes et les consume toutes. Or l'Univers n'est pas autre chose qu'un immense amas de combustibles, dévorés par la même flamme, avec cette particularité qui nous avertit de ne pas pousser l'image ni la comparaison plus loin, que cette flamme crée elle-même son aliment et qu'elle l'absorbe, non pour se l'identifier, puisqu'il n'a pas de réalité, mais pour donner à son activité dévorante une pâture quelconque, fût-ce une pâture absolument imaginaire et fantastique. Le poète est donc fondé à dire :

« Il n'existe, ô Bhagavat, rien autre chose que toi (1). »

Nous le savions déjà ; mais on ne se lassera point de nous le répéter, même quand on paraîtra nous dire le contraire.

Vishnu dit un jour à Citraketu du pays des Çûrasenas, monarque universel *pour qui la Terre était la vache d'abondance donnant tous les biens* (2) mais qui pourtant n'était pas heureux, parce qu'il n'avait pas de fils (3) :

« L'unique objet que les hommes dont l'intelligence est habile dans le Yoga doivent chercher à connaître de toute leur âme, leur but véritable, c'est de voir que l'Esprit Suprême existe seul (4). »

Puisque Dieu seul existe, Citraketu n'a pas lieu de se plaindre de n'avoir pas d'enfants : quel intérêt, d'ailleurs, une illusion pourrait-elle avoir à engendrer une illusion ?

D'après Bhagavat, l'homme n'a qu'un but : reconnaître et proclamer son néant, savoir que Dieu seul existe et que, par suite, il n'y a qu'un seul Dieu.

Le Chrétien, lui aussi, confesse qu'il n'est rien et que

(1) 3, IX, 1.
(2) 6, XIV, 10.
(3) Ibid., 11.
(4) Id., XVI, 63.

Dieu est tout, mais en donnant à ces mots une autre signification que le poète védantiste.

Bhagavat existe seul, mais à la condition d'être tout : cela va de soi.

Akrûra dit à Bhagavat :

« Tous les Brahmanes sans exception, c'est toi, ô Purusha, en qui se confondent tous les dieux, c'est le Tout Puissant qu'ils adorent, même en adorant d'autres divinités, même en se faisant de toi une idée fausse. De même que les torrents de la montagne, grossis par l'orage, se précipitent de toutes parts vers le même fleuve ; de même, Seigneur, toutes les voies aboutissent finalement à toi (1). »

Ce Dieu qui est tous les Dieux, vers qui tout converge et en qui tout se confond et se perd, voici comment le poète le définit :

« Je me réfugie sans égoïsme auprès de cet Etre unique qui n'est autre qu'une conception pure (2). »

Il place ces paroles dans la bouche de l'Adipurusha Râma, qui n'est autre qu'un avatar de Vishnu ; de sorte que c'est Dieu qui se définit lui-même *une conception pure*, quelque chose d'idéal qui n'a *ni nom*, *ni forme* (3).

Pour l'auteur du *Bhâgavata Purâna*, comme nous avons eu déjà occasion de le faire observer, il n'y a qu'un Dieu qui est tout en général et qui n'est rien en particulier. Si Dieu est tout, il n'est point nécessaire de prouver autrement son unité ; rien n'existant que Dieu — nous ne disons pas la substance divine, encore moins la Divinité, — il est clair qu'il n'y a qu'un Dieu.

Cette preuve décisive ne satisfait pas notre poète philosophe et théologien, il en ajoute une autre assez enfan-

(1) 10, XL, 9 et 10.
(2) 5, XIX, 4.
(3) Ibid.

tine que nous nous souvenons avoir retrouvée ailleurs, dans un certain manuel de théologie où le même texte servait souvent à démontrer, du reste avec un égal succès, deux thèses diamétralement opposées et où, trop, bien trop souvent, l'on se plaisait à remplacer la raison par les raisons.

Voici donc ce que dit, non plus Râma, mais la divine Ramà. Elle commence par prononcer l'exclamation sacro-sainte *Om* qu'elle répète après une sorte de triple éternuement non moins sacro-saint :

« Om ! Hràm ! Hrìm ! Hrûm ! Om ! Adoration au bienheureux Hrishikeça... Le véritable époux qui, naturellement à l'abri de tout danger, protège les êtres agités par la crainte, c'est ce Dieu lequel possédant tout par lui-même, ne voit rien au-dessus de lui ; il est unique, car la présence d'un second être serait, pour l'un et pour l'autre, la source de craintes mutuelles (1). »

Il n'y a qu'un Dieu, parce que s'il y en avait plusieurs, ils passeraient leur éternité à trembler les uns devant les autres ! Une réunion pacifique de dieux est, paraît-il, une hypothèse chimérique, invraisemblable. Non plus que le Panthéon hindou, le Panthéon grec n'est fait pour détruire cette opinion.

Le poète qui ne recula jamais devant les contradictions, ni les non-sens, nous parle de la multiplicité de cet Etre Unique.

« Le Temps qui commence à l'atome et qui finit au double Parârdha (2), n'est pas, malgré sa puissance, capable de soumettre à son empire cet Etre multiple, car le Temps n'est le maître que de ceux qui tiennent à leur demeure corporelle (3). »

(1) 5, XVIII, 19 et 20.

(2) Le Parârdha est une longue période cosmique, le double Parârdha égale l'existence de Brahmâ.

(3) 3, XI, 38.

Le Temps dont le pouvoir, tout étendu que soit son domaine, ne saurait assujettir Dieu, qu'est-il lui-même? C'est ici qu'il nous faut prendre bien garde d'oublier que nous avons affaire à un poète hindou, qui, un peu d'ailleurs comme ses confrères d'Europe, ou du moins certains d'entre eux, émet sans hésiter toutes sortes d'hypothèses, sans doute afin de multiplier ses chances de rencontrer la vérité, quitte à ne point la reconnaître au passage, par l'excellente raison que, prenant tous les visages pour le sien, il ne peut la distinguer de l'erreur avec ses faces sans nombre.

Bhagavat disait à sa mère Devahûti, en parlant de lui-même et du Temps :

« Cette forme de Bhagavat qui est Brahme et Paramàtman, forme qui est à la fois l'Etre Suprême, la Nature, l'Esprit et la Destinée,... cet Etre... que l'on nomme Vishnu, c'est là le Temps, le plus puissant de ceux qui ont l'empire. Il n'y a pour lui ni ami, ni ennemi, ni allié; toujours vigilant, il saisit l'homme qui ne songe pas à lui, pour mettre un terme à son existence. C'est par crainte du Temps que le vent souffle ; par crainte du Temps que le soleil éclaire ; par crainte du Temps qu'Indra verse la pluie... C'est par son ordre... que les dieux auxquels appartiennent les qualités, se livrent, dans chaque âge, à la création, [à la conservation et à la destruction] de cet univers, et sous l'empire de qui est le monde mobile et qui met fin à tout, qui est sans commencement et qui fait tout commencer, qui est impérissable, qui produit la créature par la créature et qui détruit par la mort le Dieu de la destruction (1). »

L'Etre multiple qui seul échappe *au joug du Temps*, comme le disait plus haut le poète, c'est le Temps lui-

(1) 3, XXIX, 36 et seq.

même. N'en soyons pas trop surpris, puisque Vishnu qui, en qualité de Dieu conservateur, n'agit que sur l'ordre du Temps, est le Temps, lui aussi.

Dieu, bien qu'unique, est multiple ; il est à la fois *l'Etre Suprême, la Nature, l'Esprit et la Destinée*. Ici, notre auteur, supposé qu'il évite la contradiction, n'échappe peut-être pas au non-sens.

Voyons plutôt ce qu'il dit ailleurs de cette Nature ou Prakriti et de cet Esprit ou Purusha qu'il vient de nous donner comme une double forme d'un Dieu unique. Son but est de concilier le dualisme ou Sâmkhya avec la doctrine d'un principe unique, qu'il l'appelle le Yoga ou le Vedânta, mais en sacrifiant le premier au second, en dépit de certaines restrictions qu'il apporte sans doute, afin de ménager les partisans du Sâmkhya et leur donner à entendre que, tout en ayant tort, ils se pourrait fort bien qu'ils eussent raison :

« Celui duquel le Yoga et le Sâmkhya soutiennent, l'un qu'il est, l'autre qu'il n'est pas, propositions distinctes et contradictoires, parce qu'elles affirment, à la fois, d'un sujet unique son existence et sa non existence, c'est le grand Etre qui, uniforme et supérieur à tout, offre des caractères qui s'accordent avec ces deux opinions (1). »

Ici, nous demanderons au lecteur, afin de lui faciliter l'intelligence de ce qui va suivre, dans le cas où il serait étranger à la connaissance de la philosophie hindoue, la permission de lui résumer, en quelques lignes, les deux systèmes mis en présence par le poète (2).

Le dualisme est le dogme fondamental du Sâmkhya dont Kapila passe pour être l'auteur. M. Barth observe que, dans les anciennes Upanishads, le Sâmkhya n'est

(1) 6, IV, 32.

(2) Cf. 3, XXV et seq. — M. Barth : *Les Religions de l'Inde*. 45 et seq. — Monier Williams : *Indian Wisdom*, Lect. V.

pas encore dualiste ; dans les plus récentes, il ne l'est plus (1).

D'après ce système, la matière ou ce que les Hindous appellent la *Prakriti* est éternelle ; c'est la racine sans racine *amûlam mûlam*. Cette première entité ou *tattvam* est suivie de vingt-trois autres qui en découlent. La vingt-cinquième entité est le *Purusha*, le Mâle, ou l'*Atman* (l'Ame), qui n'est ni producteur, ni produit ; ni cause, ni effet ; il est éternel comme la *Prakriti*.

Celle-ci, essence élémentaire et subtile, consiste en trois *gunas* ou principes constitutifs ; nous les connaissons bien : ce sont le *Sattva*, le *Rajas* et le *Tamas*, c'est-à-dire la Bonté, la Passion, considérée comme le principe de l'activité, et les Ténèbres ou l'Ignorance. On les dit *gunas* (ce mot signifie lien, corde), parce qu'ils forment le triple câble qui enchaîne l'Atman, en sa qualité d'âme individuelle ou *jîvâtman*, et alors, bien qu'unique, l'Atman devient multiple, du moins en apparence, en se prêtant aux multiples manifestations de la *Prakriti ;* mais comme *Paramâtman* ou *Purusha* suprême, Ame suprême, il garde son unité intacte et se borne au rôle de spectateur; c'est le témoin passif de la Création, laquelle est l'œuvre exclusive de la *Prakriti*

Dégager l'âme des liens de la matière, tel est le but moral du *Sâmkhya*.

Plus tard, le *Paramâtman* se distinguera du Jîvâtman réellement et non plus seulement en apparence; il se nommera *Hiranyagarbha*, l'Embryon d'or.

Cependant la masse du peuple n'entendit jamais rien à ce *Purusha* inactif, tranquille spectateur des œuvres de la *Prakriti*. Il se plaisait davantage dans l'idée d'un principe mâle et d'une énergie femelle d'où serait sorti le

(1) Op. cit. 46. — Pour Kapila, son histoire est racontée 3, XXXIII et *passim*.

monde. Dans les *Purânas*, d'ailleurs, et dans les *Tantras*, où se trouvent principalement contenues les traditions populaires, les doctrines exotériques, le *Purusha* est le père de l'Univers et la *Prakriti* en est la mère.

Le *Yoga* que l'on regarde communément comme une branche du Sâmkhya (1), s'en distingue pourtant en ceci qu'il reconnaît positivement l'existence d'un Etre suprême, *Içvara*. Son but est l'union de chacun de nous avec cet Içvara, union qui peut exister même ici-bas. Le moyen d'y parvenir, c'est de concentrer son esprit fortement sur un point de méditation abstraite. L'immobilité de l'esprit, *abhyâsa*, et la suppression des passions, *vairâgya* ou indifférence produite par la contemplation de l'Etre suprême : voilà ce qui conduit à la méditation laquelle mène elle-même au Yoga, c'est-à-dire à l'*union* de l'homme avec Dieu, au salut, en un mot.

De toutes les prières, la plus efficace, la seule même qui soit recommandée comme indispensable, c'est la répétition du fameux monosyllabe *om!*

Cette doctrine du Yoga dont Patanjali est l'auteur aboutit, en dernière analyse, à l'immobilité complète de l'esprit et du corps. S'abstenir de faire le moindre mouvement, ne penser à rien, mais s'absorber dans cette méditation négative, qu'on nous passe le mot, tel est, d'après le Yoga, le résumé de toutes les obligations de l'homme.

Les partisans de ce système, appelés de son nom *Yogins*, pratiquent, en l'honneur d'Içvara qui, pour la plupart, n'est autre que Çiva, d'où leur autre nom de *Çivaïtes*, des mortifications incroyables dont l'immobilité la plus complète forme la base. Les voyageurs racontent, à ce sujet, des faits absolument invraisemblables dont ils assurent pourtant avoir été les témoins.

(1) D'après M. Barth, op. cit. 49, « le Yoga est plutôt un manuel d'exercices mystiques qu'une philosophie. »



Monier Williams auquel nous empruntons ces détails cite un vers du Mahâbhârata dont le sens est : « Point de science comparable au Sâmkhya, ni de force égale au Yoga (1). »

Or, comme il n'y a de force que dans la science, laquelle l'emporte même sur les sacrifices (2), il en résulte que les deux systèmes se valent et que, dans l'esprit de Vyâsa, l'auteur présumé du Mahâbhârata et des Purânas, personnage, il est vrai, qui appartient plus à la légende qu'à l'histoire, ils sont bien près de se confondre.

Nous venons de les décrire dans leurs grandes lignes et tels qu'on se les représente généralement en théorie; car, dans la pratique, chaque Hindou les comprit toujours un peu à sa façon ; d'ailleurs, nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'observer que le génie ou mieux le tempérament de ces peuples de l'Inde n'aime pas à se renfermer dans des limites nettement tracées, à plus forte raison dans des limites qu'il lui serait interdit de franchir ; le cercle de Popilius ne lui siérait guère.

Maintenant, nous allons voir comment, en particulier, l'auteur du *Bhâgavata* entend le dualisme du Sâmkhya et comment, après avoir feint de l'adopter, il revient à l'idée d'un Dieu suprême, unique, l'Içvara du Yoga, ou mieux encore, celui du Vedânta qui est le Bhagavat du Vishnouisme.

Bhîshma étendu sur son lit de flèches et prêt de rendre le dernier soupir, prononça ces paroles :

« J'ai fixé ma pensée, libre de tout désir, sur Bhagavat, le héros des Sâtvatas qui, détaché de la pluralité, se repose dans sa propre béatitude, et qui, parfois, s'unit à la Nature pour se livrer à ces jeux d'où naît la succession des êtres (3). »

(1) Indian Wisdom, Lect. V.
(2) Cf. Çânti Parvan, Mokshadharma CCCXVIII, 109.
(3) 1, IX, 32.

Nous citerons, comme le meilleur commentaire de ce passage, la phrase suivante de M. Barth.

« Le rôle de l'âme se borne à contempler ces manifestations (il s'agit des manifestations ou jeux de la nature); à se prêter à cette union en laquelle se réalise l'existence des êtres individuels, à en éprouver les jouissances et les déboires, jusqu'au jour où, prise de satiété et se reconnaissant elle-même comme radicalement distincte de la matière (c'est-à-dire de la Prakriti, de la Nature), elle rompt l'association et retourne à sa liberté première (1). »

Cette antique philosophie aimait à se représenter le Purusha comme un *petit être*, un *homunculus* (2), résidant au cœur des créatures animées.

Les ignorants se persuadaient alors qu'il y avait autant de Purushas différents que d'êtres distincts. Le poète, parlant par la bouche du même Bhîshma, tient à nous avertir qu'il n'est point du nombre de ces insensés :

« Et moi, secouant l'erreur de la distinction, je me réunis à l'Etre incréé qui, siégeant dans le cœur de chacune des créatures douées d'un corps, produit spontané [des qualités], n'en est pas pour cela plus multiple que le soleil pour les milliers de regards qui le contemplent (3). »

Bhîshma devait être arrivé à un haut degré de sainteté, puisqu'il reconnaissait ainsi le Purusha, l'Ame ou le Moi par excellence (4) ; c'était un Yogin, car seul l'ascète parfait atteint cette science.

Bhagavat disait à Devahûti, sa mère, à laquelle il exposait la voie de la perfection et du bonheur.

« Lorsque, délivré des souillures du désir, de la cupidité et des autres passions qui naissent du sentiment du

(1) Op. cit., 45.
(2) Id., 46.
(3) 1, IX, 42.
(4) « Connaître l'âtman et se connaître soi-même étaient synonymes. » Barth, ibid.

moi et du mien, le cœur est pur, insensible à la peine comme au plaisir, égal pour tous, alors l'homme voit l'Esprit, absolu, supérieur à la Nature, uniforme, lumineux par lui-même, subtil, continu ; il le voit avec un cœur dévoué et détaché de toutes choses par la science ; il le voit complètement impassible, et il reconnaît alors que la Nature est sans énergie (1). »

Nous voici loin du dualisme. Le Purusha, c'est-à-dire Vishnu, car il ne faut pas oublier que le poème tout entier est consacré à la louange suprême, sinon exclusive, de Vishnu-Bhagavat, le Purusha seul est Dieu, la Nature ou la Prakriti ne l'est plus ; loin de là, elle est dépouillée de toute énergie, elle qui naguère encore était le seul principe actif, le Purusha se bornant à la regarder faire et ne faisant rien lui-même.

N'est-ce pas trop l'abaisser et surtout l'abaisser trop vite ? Le poète semble le penser lui-même, car il se reprend presque aussitôt, et nous dit par la bouche de Bhagavat qui raconte sa propre histoire :

« Cet Être qui pénètre toutes choses s'est uni de lui-même à la Nature, cette énergie divine, insaisissable [aux sens], dont les qualités forment l'essence, et qui se présentait à lui en se jouant (2). »

Tout à l'heure, la Nature était sans énergie, maintenant elle est douée d'énergie, non pas d'une énergie quelconque, mais d'une énergie divine.

Le poète, surpris en flagrant délit de contradiction formelle, se sauvera par la tangente, en disant que la Nature puise sa force auprès du Purusha et que si elle crée tout, pendant que celui-ci demeure oisif, c'est à la condition de lui emprunter son énergie créatrice : elle laboure avec des chevaux de louage ; le loueur, les bras croisés, surveille

(1) 3, XXV, 16-18.
(2) Id., XXVI, 4.

son travail, sans y prendre part autrement. Très bien, mais alors le dualisme, une fois de plus, disparaît; le Purusha demeure seul et seul il est Dieu, puisque sans lui la Prakriti ne peut rien.

Nous nous trompions, peut-être, en comparant la Prakriti au laboureur qui cultive son champ avec l'attelage d'autrui. Elle est bien plutôt le champ lui-même qui reçoit la semence que lui fournit le Purusha. Voici, en effet, ce que dit l'auteur :

« L'Esprit suprême déposa sa semence dans sa matrice [la Nature] dont les qualités étaient agitées par le Destin (1). »

Le Purusha joue maintenant un rôle actif; ce n'est plus le spectateur inerte de tout à l'heure; il ne se borne plus à contempler la Prakriti dans ses diverses manifestations; il lui fournit le principe fécondant sans lequel la stérilité la plus absolue serait son lot.

Ce Destin, ou plutôt ce *daivam*, c'est la Divinité même que l'auteur semble considérer ici comme distincte de la Prakriti et du Purusha, mais qui, au fond, nous le verrons de plus en plus en poursuivant cette étude, n'est autre que ce dernier.

La Prakriti est la matrice même du Purusha qui, en sa qualité d'Ame universelle ou de *Paramâtman*, dépose en elle un germe divin lequel n'est autre que lui-même et il naît d'elle ensuite sous forme de jîvâtman ou d'âme individuelle; c'est ainsi qu'il est à la fois le père, la mère et l'enfant. Ici le poète, dans le cours de ses divagations philosophiques, côtoie de bien près, en attendant d'y aborder, non plus seulement le Yoguisme, mais le Védantisme, sous sa forme panthéistique la moins déguisée.

Nous venons de voir Purusha s'engendrant lui-même en lui-même, puisque la Nature est sa matrice et qu'il s'y

(1) 3, XXVI, 19.

renferme (1). Voici maintenant que le poète va le distinguer de nouveau de cette même Prakriti et lui retirer le rôle d'agent véritable qu'il lui donnait, il n'y a qu'un instant. C'est toujours Bhagavat qui parle de lui-même :

« L'Esprit, quoique au sein de la Nature, n'est pas modifié par les qualités qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'il est inaltérable, qu'il n'agit pas et qu'il est exempt de qualités ; c'est comme le soleil dont l'image est reproduite dans l'eau. Mais quand il s'attache aux qualités de la Nature, alors, troublé par le sentiment de la Personnalité, il se figure qu'il est agent. Aussi, déchu de sa perfection, parce qu'en agissant il contracte des souillures qui résultent de son attachement [pour la Nature], il entre malgré lui dans la voie du monde, en descendant au sein des matrices bonnes, mauvaises ou intermédiaires (2). »

Cela veut dire, en langage ordinaire, si toutefois cela signifie quelque chose, que Dieu, considéré uniquement comme tel, est immuable, et qu'il ne participe en rien aux défectuosités de ce monde ; mais que, si on le considère comme Dieu incarné, vivant par suite dans les hommes et dans les animaux, il est plein de souillures et de faiblesses. Tout étant Dieu et l'auteur voulant expliquer l'existence du mal en ce monde, ce système étrange est pour lui la clef du mystère.

Bien que nous en soyons maintenant assez éloignés, nous restons néanmoins sur la route du Védantisme qui, pour écarter de la Divinité toute idée d'imperfection réelle, nous dira que cet Univers, produit de la Mâyâ ou de l'Illusion, n'est qu'une vaste fantasmagorie, un songe,

(1) Le lecteur observera ce qu'a de remarquable cette doctrine de Dieu engendrant Dieu en Dieu même.

(2) 3, XXVII, 1-3. Ces trois sortes de matrices répondent aux trois gunas : Bonté, Ténèbres, Passion.

ou, si l'on préfère, un cauchemar auquel, par bonheur, ne répond rien de vrai, ni de positif.

La Nature qui tout à l'heure était la matrice même du Purusha et ne se distinguait de lui qu'autant que la partie se distingue du tout, va retrouver sa personnalité, de telle sorte qu'il y aura, sinon une double divinité, au moins deux êtres éternels.

Devahûti disait à Bhagavat :

« La Nature ne permet jamais à l'Esprit de se séparer d'elle, parce qu'ils sont unis l'un à l'autre, et qu'ils sont tous deux éternels (1). »

Voilà l'éternité de la Matière aussi nettement proclamée que celle de l'Esprit : il s'agit d'une Matière impérieuse qui ne souffre pas que l'Esprit s'éloigne d'elle, de sorte qu'ils sont comme rivés l'un à l'autre et cela pour l'éternité, du moins, c'est ce que nous affirme la mère de Bhagavat.

Le Purusha n'est-il donc plus qu'un forçat condamné à perpétuité ? Le poète, oubliant un peu les paroles qu'il vient de placer sur les lèvres de la mère, à moins toutefois qu'il ne s'agisse d'un correctif, met celles-ci dans la bouche du fils :

« La Nature, consumée pour ainsi dire, même en ce monde, disparaît chaque jour successivement aux yeux de l'Esprit, comme se détruit le bois de l'*arani* (2) qui est la source du feu. Abandonnée par l'Esprit qui a joui d'elle, et qui connaît pour toujours ses défauts, elle ne peut être une cause de malheur pour cet être souverain qui subsiste dans sa propre grandeur (3). »

Bhagavat qui tient ce langage est Purusha lui-même,

(1) 3, XXVII, 17.

(2) On appelle de ce nom chacun des deux morceaux de bois que l'on frotte ensemble pour allumer le feu sacré.

(3) Ibid., 23 et 24.



mais le Purusha libéré, affranchi des liens de la matière qui menaçaient de l'enlacer pour toujours. Cette Nature, tout à l'heure encore si insolente, qui considérait le Purusha comme son esclave perpétuel, fond sous ses regards, comme sous l'action du feu, le combustible.

Essentiellement défectueuse, elle cesse d'être éternelle ; surtout elle ne saurait plus souiller de ses turpitudes, en le rendant son complice, un être tellement souverain, tellement sublime, qu'il repose inaccessible *dans sa propre grandeur*.

L'unité de Dieu, un instant compromise, est donc rétablie... momentanément, car cette joûte formidable entre le dualisme et le non-dualisme, ou, comme s'expriment les Hindous, le *dvaita* et l'*advaita*, n'est point terminée ; elle subira encore de nombreuses phases et si ce dernier finit par l'emporter sur son rival, ce ne sera point sans peine assurément. Comme cette lutte, à la fois intellectuelle et morale, se passe, non dans le cerveau d'un seul homme, d'un poète d'imagination fougueuse et désordonnée, mais dans l'âme d'un peuple tout entier, depuis, peut-être, un grand nombre de siècles, nous pensons pouvoir y insister un peu, sans abuser par trop de la patience du lecteur.

Bhagavat dit encore à sa mère, et c'est la conclusion pratique de son discours :

« Comme un songe qui n'apporte à un homme endormi que de vaines images cesse au réveil de lui faire illusion, ainsi la Nature ne peut plus désormais opprimer celui qui, après en avoir reconnu l'essence, s'est uni de cœur avec moi et trouve son bonheur en lui-même (1). »

Non seulement le Purusha suprême se débarrasse des entraves de la Nature par la connaissance qu'il a de ses imperfections, mais il procure le même avantage à tous

(1) 3, XXVII, 25 et 26.

ceux qui possèdent cette même connaissance. De cette façon, la Nature que l'auteur nous présentait, il y a peu d'instants, comme la reine absolue de l'Univers, qui comptait le Purusha ou l'Atman, c'est-à-dire l'Ame, parmi ses sujets et non sans doute parmi les moins soumis, voit à présent les âmes individuelles, les *jîvâtmans*, se soustraire, elles aussi, à son joug pesant et despotique; il leur suffit pour cela de penser à Bhagavat et de l'aimer.

Bhagavat dit encore :

« L'Esprit, ce spectateur interne, est distinct des éléments, des sens, de la Personnalité, comme Brahme l'est de l'âme individuelle et Bhagavat de la Nature (1). »

Observons que l'*Esprit*, *Brahme* et *Bhagavat*, c'est un seul et même Dieu sous trois noms différents. La Nature, dans ce passage, est opposée, non plus au Purusha des partisans du Sâmkhya ou Dualisme, mais à Bhagavat, le Dieu unique et universel du Vedânta, du non-Dualisme panthéistique. Mais, au fond, Bhagavat, le Purusha ou l'Esprit, nous le répétons, c'est Brahme. Ainsi le poète, malgré ses écarts de chaque instant, revient toujours à l'unité de l'essence divine On peut même dire que lorsqu'il semble en être le plus loin, c'est-à-dire lorsqu'il paraît donner à la Prakriti une existence indépendante et de plus éternelle, lorsqu'il la présente, en un mot, comme une divinité distincte, c'est pour nous avertir aussitôt après qu'il n'en est rien et qu'en réalité la Prakriti n'est l'égale du Purusha que lorsqu'elle est le Purusha en personne.

Voici ce que disait de nouveau Bhagavat à sa mère :

« Ce n'est qu'après avoir triomphé de la Nature, si difficile à vaincre, de cette énergie divine à laquelle il est uni, et qui est ce qui existe, comme ce qui n'existe pas

(1) 3, XXVIII, 41.

[pour nos organes], que l'Esprit se repose au sein de sa véritable forme (1). »

Le terme de *sadasat* que Burnouf traduit par *ce qui existe comme ce qui n'existe pas*, s'applique à la Nature qui est déjà une *énergie divine ;* or, le poète l'emploie couramment ailleurs pour désigner le Purusha lui-même, devenu Bhagavat; de sorte que la Prakriti, en tant que *sadasat*, ne se distingue nullement de cet Esprit, de cet Atman qui ne *se repose au sein de sa véritable forme* qu'après l'avoir vaincue, ce qu'il ne fait qu'au prix des plus rudes efforts.

Cette dualité apparente s'efface de plus en plus dans l'esprit du poète, bien que, de temps à autre, nous l'avons observé déjà, elle reparaisse soudain, pour s'évanouir comme une vision éphémère; ou plutôt c'est comme une sorte d'obsession dont notre auteur a mille peines à se débarrasser. Pourtant, dès le début de son poème, il a soin de faire appel à sa foi et à sa raison éclairée de plus par les lumières naturelles de la science humaine, si toutefois il distingue celle-ci de la Révélation même, pour se bien persuader qu'il n'existe qu'une seule Divinité Suprême, qu'un seul principe premier.

« Les sages qui connaissent les principes appellent Vérité [ou Réalité] la science qui n'admet pas la dualité; ce principe est nommé par les uns Brahme, par les autres Paramâtman [l'Esprit Suprême], par ceux-là Bhagavat. Mais les solitaires qui ont de la foi et dont la dévotion, fondée sur la Révélation, est soutenue par la science et par le détachement de tout désir, voient au sein de leur propre âme ce principe qui est l'Esprit [Suprême] (2). »

Nous savons que cette âme particulière, personnelle,

(1) 3, XXVIII, 44.
(2) 1, II, 11 et 12.

ce *jîvâtman* n'est pas autre que le Paramâtman ou l'Ame suprême, universelle; mais le jîvâtman, toutes les fois qu'il s'endort au sein de la matière, s'ignore et croit à une distinction qui en réalité n'existe pas.

Nous lisons précisément au quatrième Livre l'histoire d'un jîvâtman personnifié par la fille du roi de Vidarbha, mariée au prince Malayadhvaja, et du Paramâtman, caché sous la figure d'un Brahmane. Le Paramâtman dit au jîvâtman :

« Je suis ce que tu es et tu es ce que je suis; reconnais que tu n'es pas autre que moi; car les chantres inspirés n'aperçurent jamais entre nous deux la plus petite différence. De même qu'un homme se voit double quand il regarde dans un miroir, ou dans les yeux d'un autre, ainsi la différence qui existe entre nous deux [n'est qu'apparente] (1). »

Et l'auteur conclut par ces paroles remarquables :

« Ainsi réveillé par l'Esprit [suprême], l'esprit qui se trouvait uni au cœur, rentrant en possession de sa nature, recouvra la mémoire qu'il avait perdue pour s'être séparé de son ami (2). »

De cette façon, l'âme individuelle, sortant de sa torpeur, se ressouvint qu'elle ne faisait qu'un avec l'Ame suprême, dont elle n'était guère que le reflet et qu'elle s'était laissée égarer par l'illusion, en s'imaginant qu'elle avait une existence distincte. Le Rishi des rois, son époux Malayadhvaja, était parvenu, de son côté, à force d'ascétisme, à reconnaître la même vérité que cette princesse; ce qui lui valut la suprême délivrance, le salut final :

« Voyant son âme au sein du suprême Brahme, et le suprême Brahme dans son âme, il effaça jusqu'à [la diffé-

(1) 4, XXVIII, 62 et 63.
(2) Ibid., 64.

rence de] cette [double] vue et fut affranchi du monde (1). »

Pour être sauvé, l'homme doit donc savoir qu'il ne fait qu'un avec Dieu et que Dieu est un. Jusqu'à ce qu'il ne soit parvenu à cette connaissance, il erre dans les ténèbres d'un dualisme trompeur et funeste.

Il nous serait aisé de multiplier les citations à l'appui de notre assertion; mais encore une fois, le poème y passerait tout entier. Nous avons dû nous borner aux textes les plus significatifs ou les moins embrouillés et les moins longs; ne les citant qu'autant qu'il était besoin pour étudier la pensée du poète dans tous ses dédales, ses nuances et ses incertitudes, ou plutôt ses embarras, si je puis m'exprimer ainsi, car la foi au dogme de l'unité de l'essence divine est indiscutable chez ce compilateur d'antiques traditions lequel, partisan déterminé de Bhagavat et conséquemment du Védantisme qui se confond pour lui avec le Yoguisme, est contraint, vu son importance, de compter avec la doctrine du Sâmkhya, mais s'arrange de façon à sacrifier le dernier au premier de ces systèmes, non sans y mettre certaines formes, certains ménagements, destinés probablement à ramener les dissidents à ce qu'il regarde comme la vérité. Souvent toutefois, il paraît lutter non pas seulement contre les objections du dehors, mais contre celles mêmes du dedans, c'est-à-dire contre les récriminations plus ou moins justifiées de ses sens, sinon de sa raison; de là ses réticences et ses nombreuses palinodies apparentes.

(1) 4, XXVIII, 42. Nous prions le lecteur, et nous aurions dû le faire dès le principe, d'observer que les mots mis entre crochets par le traducteur sont nécessaires à l'interprétation exacte et fidèle du texte, les écrivains sanscrits, au milieu même du verbiage le plus effréné, se permettant des ellipses inadmissibles dans la langue française, amie avant tout de la clarté. D'ailleurs ces additions sont le plus souvent empruntées à la glose.

Il termine une longue description des trois mondes ou de l'univers entier, tel évidemment qu'il le conçoit, par ces paroles caractéristiques :

« L'ascète qui a entendu décrire les deux formes de Bhagavat, celle qui est solide et celle qui est immatérielle, doit par la pensée, amener la seconde au-dedans de son esprit qu'il a vaincu en restant dans la première (1). »

Cette phraséologie étrange signifie tout simplement que l'homme, soucieux de son salut, aura soin de concentrer sur l'Esprit Suprême, c'est-à-dire sur Dieu, sa pensée dégagée, dès ce bas monde, de toute préoccupation matérielle et terrestre.

Çuka dans la bouche duquel l'auteur place les paroles que l'on vient de lire, ajoute, en s'adressant toujours au roi Parîkshit :

« Je t'ai décrit, ô roi, la terre avec les îles, les régions, les fleuves, les montagnes, le ciel, les mers, le Pâtâla (2), les points de l'espace, les enfers, la troupe des astres, la disposition des mondes, en un mot le *corps solide* du Seigneur, corps merveilleux qui renferme tous les êtres doués de vie (3). »

Ces *êtres doués de vie*, nous le savons depuis longtemps, sont autant de *jîvâtmans*. L'univers, cette enveloppe matérielle de Bhagavat, n'est, en dernière analyse, que le produit de l'Illusion, c'est moins qu'un corps sans âme, c'est une apparence sans réalité; il ne reste donc plus que Bhagavat, mais Bhagavat immatériel et simple, si morcelée que paraisse son essence, puisqu'elle se subdivise en autant d'âmes individuelles qu'il y a d'êtres vivants.

(1) 5, XXVI, 39.
(2) Nom d'un monde souterrain.
(3) Ibid., 40.

C'est ce que Çiva disait à Vishnu :

« Tu es à la fois la cause et l'effet, l'unité et la dualité; mais, comme l'or est identique à lui-même, qu'il soit brut ou travaillé, ainsi il n'y a pas en toi de *distinction essentielle ;* ce sont les hommes ignorants qui voient en toi une double nature, parce que les modifications de ton essence, exempte d'attributs, sont l'œuvre des qualités (1). »

Ce qu'un Vishnouite fait dire à Çiva de Vishnu, les Çivaïtes le diront de Çiva qui sera lui aussi tout ce qui existe, de sorte que le dogme de l'unité divine restera intact.

Le mot que Burnouf traduit ici par *la cause et l'effet* est le même qu'il rendait ailleurs par cette expression *ce qui est et ce qui n'est pas*, en ajoutant entre crochets [*pour nos organes*]; c'est, nous l'avons déjà dit, le mot *sadasat* qui littéralement signifie *ce qui est et ce qui n'est pas*, ou encore *ce qui est bon et ce qui est mauvais*, comme si l'auteur eût compris que le bien est positif et le mal négatif.

Or, le bien, par excellence, le bien parfait, infini, c'est Dieu, tandis que les autres êtres sont toujours défectueux par quelque endroit, puisqu'ils sont finis; mais Vishnu étant tout ce qui est, mérite ce nom de *sadasat*, c'est-à-dire de bon et de mauvais, d'être existant et n'existant pas, par conséquent aussi *de cause et d'effet*, étant à la fois l'auteur de l'univers et l'univers lui-même.

Précédemment, le poète donnait à la Nature, c'est-à-dire à la Prakriti, le nom de *sadasat* qu'il applique maintenant à Vishnu. D'autre part, la Création n'existant qu'en apparence puisqu'elle n'est qu'une illusion, elle est *sadasat* dans ce sens qu'elle n'existe pas tout en ayant l'air d'exister, ce qui revient à dire qu'au demeurant Dieu seul est et que sa dualité n'est pas et ne peut pas être

(1) 8, XII, 8.

plus réelle que les créatures qui, nous le savons, ne sont que des ombres sans corps. Voir en Dieu une double nature, c'est donc faire preuve d'ignorance. Dieu est un, sa nature est une. Cela n'empêchera nullement le poète de dire plus tard :

« Râma et Mukunda (Krishna) sont la double matrice contenant le germe de toutes choses, les deux principes primordiaux, l'Esprit et la Nature ; pénétrant au sein des êtres, ils règnent en eux sur la connaissance distincte de la leur [sur l'âme individuelle] (1). »

Le dualisme semble reparaître ici, mais ce n'est pas pour longtemps, car quelques lignes plus bas l'auteur ajoute :

« Rien de ce qui se voit ou s'entend, de ce qui a été, est ou sera, de ce qui est fixe ou mobile, grand ou petit, rien absolument qu'on puisse désigner par un nom n'existe que le seul Acyuta (Vishnu) : il est tout, parce qu'il est la suprême réalité (2). »

Au demeurant, Krishna et son frère aîné, Râma, comme nous avons eu l'occasion de l'observer ailleurs, sont les deux avatars simultanés et partiels du même Dieu, qu'il s'appelle Hari, Brahme ou Vishnu. Mais la portion de l'essence divine, incarnée dans Râma qui symbolise ici la Prakriti, est bien moins considérable que la portion incarnée dans Krishna, lequel personnifie le Purusha. La Nature et l'Esprit, la Prakriti et le Purusha ne sont dès lors que deux portions inégales de Dieu, cette *suprême réalité* dont parle le poète et quand celui-ci, répétant ce qu'il a dit cent fois déjà, mettra ces paroles dans la bouche d'Akrûra, s'adressant aux deux frères :

« Vous êtes la Nature et l'Esprit, la double cause du monde, la double substance du monde ; en dehors de vous rien ne précède, rien ne suit », ce sera pour ajouter

(1) 10. XLVI, 31.
(2) Ibid., 43.

aussitôt, sans la moindre transition : « Tu tires l'Univers de toi même, tu le pénètres de tes énergies, ô Brahme (1). »

Il est donc bien évident que, pour l'auteur, Krishna et Râma ne sont que la double incarnation de Brahme, de même que le Purusha et la Prakriti ne sont que la double personnification du même Etre Suprême ; la doctrine du Sâmkhya est décidément sacrifiée à celle du Yoga ou plutôt à celle du Vedânta ; et si le poète, Vishnouite déterminé, semble faire parfois des concessions à ses adversaires, les partisans de la dualité, en leur empruntant leur langage, il les retire aussitôt par ses commentaires et ses explications. On dirait que, prenant à tâche, moins de les combattre, peut-être, que de les convertir, il s'applique à parler comme eux, mais en leur démontrant que, lorsqu'ils comprendront bien ce qu'ils disent, ils penseront comme lui.

Quoi qu'il en soit, les antiques traditions, renfermées dans le poème encyclopédique du *Bhâgavata*, tendent à proclamer l'unité de Dieu, et c'est là ce qu'il nous importait de constater, vu surtout le crédit extraordinaire dont ce poème a joui et continue de jouir dans l'Inde.

(1) 10, XLVIII, 18 et 19.

CHAPITRE TROISIÈME

Trinité.

Brahmâ disait un jour à Nârada :

« La Bonté, la Passion, les Ténèbres, ce sont là les trois qualités de l'Etre qui n'a réellement pas de qualités, mais qui en revêt, à l'aide de sa Mâyâ, pour conserver, créer et détruire l'Univers (1). »

Les trois qualités dont il est si souvent question dans les écrits philosophiques et religieux de l'Inde, *qualités de l'Etre qui n'a pas de qualités*, suivant l'étrange expression de l'auteur, composent le *triguna* et rappellent la fameuse trimûrti qui n'est autre que Brahmâ, le Créateur ou mieux l'Emettant, Vishnu le Conservateur et Çiva le Destructeur, trois dieux célèbres entre tous dans le panthéon brahmanique, mais dont le premier occupe, en réalité, dans la religion pratique des Hindous, un rang très effacé, comparé à celui de ses deux compagnons. Tandis, en effet, que Vishnu et Çiva comptent par milliers les temples et les oratoires qui leur sont dédiés, Brahmâ n'en a aucun; on se contente, lorsqu'on énumère les noms de la Trinité, ou, pour employer une expression plus précise parfois, comme aussi parfois moins exacte — cela dépend de l'humeur du poète, sinon de son imagination — de la Triade hindoue, de citer le sien le premier, c'est à peu près là tout le culte qu'on lui rend.

Nous venons de prononcer le mot de triade; les auteurs de ces vieux écrits aiment beaucoup procéder par

(1) 2, V, 18.

trois (1), chiffre qui semble, avec ceux de sept, neuf et douze, avoir eu chez tous les peuples un caractère sacré.

Brahmâ continue :

« Ces qualités, en devenant l'origine de la matière, de la connaissance et de l'acte, enchaînent, quoiqu'il n'en reste pas moins toujours affranchi, l'Esprit enveloppé par Mâyâ à la condition d'effet, de cause et d'agent (2). »

A la *matière*, la *connaissance* et l'*acte* correspondent l'*effet*, la *cause* et l'*agent*. L'ordre logique est un peu troublé, mais il est facile à rétablir.

L'agent, c'est l'Etre Suprême, l'Esprit qui, dans son intelligence et sa volonté, se détermine à produire la matière, c'est-à-dire le monde extérieur, à le conserver, à le détruire, sous trois noms différents. Cet Etre, c'est ici Vishnu si souvent qualifié d'immuable, *acyuta*.

Que devient ce privilége d'immutabilité, s'il perd sa liberté, si ses propres actions lui sont autant d'entraves? Ne subit-il pas là un changement considérable et, ajoutons-le, déplorable essentiellement? Une fois de plus, admirons la souplesse du génie hindou. Si l'Esprit est enchaîné par la matière, la connaissance et l'acte, il n'en est pas moins affranchi de tous les liens ; si Mâyâ l'enveloppe, il n'en demeure pas moins libre, car Mâyâ, c'est l'Illusion ; un esclavage illusoire ne saurait compromettre la liberté. La création, la conservation, la destruction, Brahmâ, Vishnu, Çiva, triple rêverie, nous pourrions même dire triple mensonge, rien de tout cela n'est vrai. L'Etre Suprême seul existe, le reste est un pur jeu de Mâyâ, la fantaisie d'un Dieu qui, pour se distraire, s'amuse à créer des fantômes.

(1) On en trouve de nombreux exemples dans le Rig-Véda même. Outre la trimûrti et le triguna, il y a encore le trivarga, c'est-à-dire le *dharma*, le *kâma* et l'*artha*.

(2) 2, V, 19.

C'est là, sans doute, un mystère; notre auteur le reconnaît en plaçant toujours dans la bouche de Brahmâ les paroles suivantes :

« C'est lui, c'est Bhagavat avec ses trois attributs, c'est Adhokshaja dont la voie échappe complètement au regard qui est, ô Brahmane, mon Seigneur et celui de toutes les créatures (1). »

Saint Paul déclare les voies de Dieu incompréhensibles : *Quam... investigabiles viæ ejus !* (2).

Adorer Brahmâ, Vishnu, Çiva, c'est adorer Bhagavat et Bhagavat seul, considéré comme Dieu de la création, de la conservation et de la destruction; or Bhagavat, c'est Brahme lui-même. Dans la suite, l'auteur que nous suivons pas à pas, afin de mieux saisir le développement de sa doctrine, nous montrera de plus en plus clairement, en dépit de certaines défaillances de langage, sinon de pensée, que la Trimûrti n'est qu'une triple manifestation du même Dieu, bien plutôt que trois dieux différents.

Brahmâ dit encore :

« Le Maître de Mâyâ, désireux d'exister sous des formes multiples, revêtit par la puissance d'Illusion dont il dispose le temps, l'action et la disposition naturelle, auxquels il s'unit par le seul effet de sa volonté indépendante (3). »

L'auteur, on le voit, continue de grouper ses mots trois par trois. Après nous avoir parlé de *l'effet, la cause et l'agent*, de *la matière, la connaissance et l'acte*, et plus haut de la triade par excellence : *Bonté, Passion, Ténèbres*, le voici qui introduit *le temps, l'action et la disposition naturelle*. Sans doute il serait bien empêché parfois de justifier tous ces accouplements de mots, du moins

(1) 2, V, 20.
(2) Rom., XI, 33.
(3) 2, V, 21.

laisse-t-il percer la préoccupation de son esprit : le dessein de ramener la triplicité de personnes, ou même, si l'on veut, d'essences à l'unité d'essence et de personne.

Il définit Bhagavat *le souverain Maître des trois qualités, qui est sans égal, loin d'être surpassé, qui trouve dans sa propre splendeur et dans sa perfection la satisfaction de tous ses désirs* (1).

Bhagavat est au-dessus de tous les êtres; nul ne saurait se poser en rival devant lui; il se suffit à lui-même, tandis que le reste de la nature n'existe que par lui, ou, pour parler plus exactement, n'est que sa multiple manifestation. La Trimûrti est donc, en fin de compte, fort peu de chose si on l'isole de Bhagavat, mais on ne saurait l'en isoler. Brahmâ lui-même va nous l'apprendre dans un langage expressif. Au milieu d'un hymne débordant de lyrisme et d'amour, il disait à Vishnu couché sur le serpent Cesha :

« Enfin, après un si long temps, tu m'es connu aujourd'hui; mais c'est la faute des hommes, s'ils ignorent la nature de Bhagavat, car il n'existe, ô Bhagavat, rien autre chose que toi; ce qui semble exister n'est pas pur, puisque ce n'est que par les transformations des qualités de Mâyâ que tu parais multiple (2). »

Du moment que Brahmâ lui-même a mis un temps si considérable, de nombreux siècles, à comprendre Bhagavat que pourtant il devait contempler tous les jours, et qu'il n'a connu sa nature que lorsqu'il se manifesta sous une forme sensible, nous ne pensons pas que les hommes dont la vie et la vue sont essentiellement bornées et qui n'aperçoivent Bhagavat qu'à travers le prisme trompeur des apparences, soient par trop coupables d'ignorer son essence.

(1) 3, II, 21.
(2) Id., IX, 1.

Brahmâ, confessant que Bhagavat seul existe, fait bon marché de la Trimûrti dont pourtant il représente la première personne; son aveu est d'autant plus désintéressé qu'il ne s'identifie pas à cet Etre unique, bien qu'il doive nous apprendre bientôt qu'il participe de sa nature.

Il continue :

« Adoration à celui qui anéantit incessamment l'erreur de la distinction par la majesté de sa propre forme; à celui dont l'Esprit est la science même, à l'Etre supérieur; à celui qui aime à se jouer avec la cause d'où naissent la Création, la Conservation et la Destruction de l'Univers. C'est à toi que nous avons adressé notre hommage (1). »

Derrière cette phraséologie dont la pompe n'exclut pas toujours la précision, nous reconnaissons facilement le même principe de l'*advaita* ou de la non-dualité que l'auteur de ce Purâna développe sous toutes ses formes. La Création, la Conservation, la Destruction d'êtres qui n'existent pas, c'est une triple illusion dans l'illusion même. La Trimûrti non plus n'est pas loin d'être une mystification. Qu'est-ce, en effet, qu'un Créateur qui ne crée rien, un Conservateur qui dès lors n'a rien à conserver ou un Destructeur qui n'a rien à détruire? Et lorsque l'on vient à savoir que le rôle qui leur est assigné de la sorte est leur unique raison d'être, on ne peut s'empêcher de craindre que tous trois ne soient qu'une triple négation.

Ce n'est cependant pas tout à fait l'opinion de Brahmâ, mais on n'a vraiment pas le droit d'exiger de lui qu'il pousse l'abnégation, l'humilité jusqu'à faire ainsi l'aveu de son propre néant. Ecoutons-le plutôt :

« Je me réfugie auprès de cet Etre incréé dont, au moment de quitter la vie, les hommes privés d'espoir n'ont

(1) 3, IX, 14.

qu'à prononcer les noms, ces noms qui désignent les *incarnations*, les *qualités*, les *actions* sous lesquelles il se cache, pour aller aussitôt, affranchi des souillures de nombreuses naissances, voir la vérité à découvert (1). »

Bhagavat rend le salut facile, trop facile même, puisqu'il suffit, pour l'atteindre, de prononcer l'un des noms multiples qui le désignent à la piété des fidèles. Ces noms renferment une grâce de conversion irrésistible, témoin l'histoire d'Ajâmila que nous racontons ailleurs, ce qui, dans une certaine mesure, sauvegarde la morale et surtout le principe admis par les Hindous, comme par les Chrétiens, que *rien d'impur n'entre dans le royaume des cieux* (2). »

L'Etre se voile, non seulement sous la chair humaine ou autre, comme dans ses nombreux avatars, ou derrière les qualités, telles que celles de Bonté, de Passion, d'Obscurité, mais encore dans ses actes, lorsqu'il s'agit de créer, de conserver ou de détruire les mondes; si bien qu'alors Brahmâ, Vishnu et Çiva ne sont plus que le triple masque de la Divinité suprême et unique, agissant sous leur couvert.

Cette vérité que l'Elu contemple à nu dans le monde supérieur et qu'il a tant de peine à entrevoir dans celui-ci, Brahmâ nous la révèle en ces termes :

« Adoration à Bhagavat, l'arbre du monde qui, après avoir divisé sa propre racine, poussant *trois troncs*, moi, Giriça et Vibhu (3) lui-même, pour créer, conserver et détruire l'univers, s'est développé, toujours *unique*, en rameaux infinis (4). »

Ici Bhagavat n'est pas plus Vishnu en particulier que

(1) 3, IX, 15.
(2) Apocal., XXI, 27.
(3) Çiva et Vishnu.
(4) 3, IX, 16.

Çiva ou Brahmâ ; il est à la fois ces trois dieux, bien qu'unique ; il est la *racine* qui pousse un *triple tronc*, lequel se ramifie à l'*infini*. Ces rameaux sans nombre, ce sont les créatures. La même sève circule dans cet arbre de vie : les Dieux et les hommes, sans parler des animaux et des plantes, y puisent en commun leur alimentation. Cette image identifie, dans la plus large mesure, les uns et les autres ; mais la sève est transmise par la racine au triple tronc et par celui-ci aux branches. De plus, sans parler de la succession des feuilles de cet arbre, si un rameau disparaît, il en pousse un autre aussitôt, tandis que les troncs demeurent toujours les mêmes, comme aussi et surtout la racine, que l'on pourrait à la rigueur supposer existante, sans la tige de l'arbre, alors que cette dernière, dans aucune hypothèse, ne pourrait vivre un instant sans la racine. De même, l'existence des rameaux dépend de celle de la tige. Et maintenant, si nous écartons cette figure, employée par Brahmâ, pour n'en garder que l'idée, la réalité, nous arrivons à cette doctrine que tout s'appuie sur l'Etre Suprême, les Dieux aussi bien que les hommes et les autres créatures. On peut émonder l'arbre, sans en ébranler le tronc, couper celui-ci sans que la racine soit arrachée, mais que l'on extirpe cette dernière, tronc et branches, tout, du même coup, s'écroule et s'ensevelit dans une même ruine.

Le poète, à ce propos, raconte par la bouche de Maitreya l'histoire de l'ascète Atri, *le premier de ceux qui connaissent le Veda* (1), observe-t-il.

Désireux d'avoir un fils, Atri s'adonnait dans ce but aux mortifications les plus rigoureuses, vivant retiré avec son épouse au milieu des monts Rikshas.

« Là, au milieu d'une forêt d'Açokas et de Palâças fleuris, où le bruit des eaux de la Nirvindhyâ se faisait enten-

(1) 4, I, 17.

dre de tous côtés, le solitaire, s'étant rendu maître de son cœur en retenant sa respiration, se tint pendant cent ans sur un pied, insensible aux impressions agréables ou désagréables et ne se nourrissant que d'air. *Je cherche un asile auprès de Celui qui est le Seigneur même de l'Univers ; puisse-t-il m'accorder des enfants semblables à moi!* Tel était l'objet de ses réflexions.

« Mais voyant les *trois* mondes consumés par le feu qui sortait de la tête du solitaire, et dont l'aliment était l'empire que le sage exerçait sur sa respiration, les *trois* Dieux, dont la gloire est célébrée au loin par les Apsaras, les Solitaires, les Gandharvas, les Siddhas, les Vidyâdharas et les Uragas, se rendirent à son ermitage. Le sage qui se tenait debout sur un pied, l'esprit illuminé par la présence de cette apparition, vit les chefs des Dieux (1) »

Atri s'étonna, lorsqu'il n'implorait qu'un Dieu, d'en voir trois répondre à son appel et se présenter devant lui.

« C'est Bhagavat seul, le premier des Dieux que, désireux d'avoir un fils, j'ai pris pour l'objet de ma pensée. Comment se fait-il donc que vous soyez venus ici, vous qui êtes si loin, même de la pensée des êtres corporels? Dites-le moi avec bienveillance, car ma surprise est extrême.

« *Maitreya dit* [à Vidura] : Après avoir entendu ces paroles, les trois chefs des Dieux, ô guerrier, répondirent avec une voix douce au Rishi en lui souriant.

« *Les Devas dirent :* Oui, elle est conforme à la vérité l'idée que tu t'es faite [de nous] ; la vérité n'est pas autrement, ô Brahmane, ô toi qui as conçu une bonne pensée : *Cet être* [unique], objet de ta méditation, c'est *nous-mêmes* qui sommes devant toi (2). »

(1) 4, I, 18-23.

(2) Ibid., 28-30. Cf. Bhagavadgîtâ, XI, 15 et seq. : Arjuna voit tous les Dieux dans la personne de Krishna.

Nous avons jugé le passage assez important pour le citer une fois *in extenso;* ailleurs nous ne faisons que l'indiquer.

Il est clair que les Hindous qui étudient la théologie dans ce Purâna ne sont pas loin de l'idée chrétienne d'un seul Dieu en trois personnes. Mais là s'arrête l'analogie. Les rapports de paternité, de filiation, de spiration divine leur sont complètement inconnus. On ne saurait donc nullement identifier la Trinité chrétienne avec la trinité hindoue telle qu'elle est exposée dans ce poème de rédaction postérieure à l'ère chrétienne et relativement récente.

L'énergie de cette expression : *Cet Etre, c'est nous* n'aura sans doute pas échappé au lecteur. Il est impossible de mieux rendre l'idée d'unité d'essence, de nature, jointe à la pluralité de personnes. C'est grâce à ces nombreux passages qui semblent parfois traduits, ou du moins inspirés de nos Livres Saints, que le Bhâgavata Purâna éveille si puissamment de nos jours l'attention d'un certain public et fait vivement souhaiter la solution d'un problème jusqu'ici demeuré insoluble : la date exacte de ce poème et surtout l'origine des traditions qu'il renferme; car, au demeurant, là est le nœud de la question. Peu importe, en effet, que sa rédaction actuelle ne remonte pas au-delà du xv[e] siècle de notre ère; ce que l'on désire savoir, c'est la genèse de ces légendes. Nous comprenons fort bien que les ennemis du Christianisme se hâtent de conclure en faveur de leurs préjugés de sectaires; la vérité, si on vient à la connaître, pourrait les gêner considérablement; mais ce qui se comprendrait moins facilement, ce serait de voir des écrivains catholiques, nous l'avons déjà dit, imiter ce procédé aussi maladroit que déloyal. Le mensonge n'a pas le droit d'être difficile sur le choix de ses avocats, ni des arguments à employer pour soutenir sa cause, lui qui n'a pas même le droit à l'existence; mais la vérité se

trahirait elle-même si elle acceptait pour défenseurs des gens capables de forfaire à l'honneur en parlant contre leur conscience. Travaillons à élucider la difficulté; nous désintéresser des questions de ce genre serait faire la part vraiment trop belle à nos adversaires, aux ennemis irréconciliables de nos plus chères croyances Encore est-il que nous devons renoncer à tout procédé empirique, pour en laisser à d'autres le monopole exclusif et gardons-nous de rien conclure avant d'avoir assemblé toutes les données du problème et de l'avoir scientifiquement résolu.

Bhavâni ou Sati, fille de Daksha et femme de Çiva, s'étant présentée devant son père, pendant qu'il offrait un sacrifice aux Devas, celui-ci ne fit aucune attention à elle, non plus que les assistants. Furieuse de ce manque d'égards, la déesse, retenant sa respiration, se laissa mourir, non toutefois sans avoir adressé de sanglants reproches au principal coupable. Bhava (1), lorsqu'il apprit la mort de sa jeune épouse, fit sortir de sa barbe un géant qui, à l'aide des Rudras (2), détruisit le sacrifice des Devas et coupa la tête au Prajâpati Daksha. Sa mission était remplie, car Çiva dont il avait demandé les ordres, les mains jointes, en disant : « Que me faut-il faire? » lui avait répondu : « Détruis Daksha et son sacrifice. Tu es le chef de mes braves, une portion de moi-même (3). »

Cependant on finit par apaiser Çiva qui rétablit le sacrifice de Daksha et ressuscita Daksha lui-même, mais en substituant à sa tête une tête de bélier.

Plein de reconnaissance, Daksha célébra les louanges de Bhagavat qui lui répondit par cette affirmation solennelle du dogme *trinitaire*, qu'on nous passe l'expression :

(1) Çiva.

(2) Guerriers à la solde de Çiva, aussi appelé Rudra : *celui qui pleure*. Cf. 3, XII, 10.

(3) 4, V, 4.

« Je suis Brahmâ, Çarva (1), la cause première de l'Univers; l'Esprit, le Seigneur et le témoin [des âmes], qui est intelligent par lui-même et qui n'a pas d'attributs. M'unissant, ô Brahmane, avec la Mâyâ dont je dispose et que constituent les qualités; créateur, conservateur et destructeur de l'Univers, je prends des noms conformes à mes œuvres. Au sein de cet Esprit Suprême, qui est l'unique et absolu Brahme, l'homme ignorant distingue Brahmâ, Rudra et les créatures (2). »

N'oublions pas que c'est Vishnu qui parle.

D'après cela, c'est la Mâyâ elle-même, c'est-à-dire l'illusion qui donne leur raison d'être à la Création, la Conservation et la Destruction du monde, ainsi qu'à la distinction des trois Dieux auxquels ces œuvres, ou ces fonctions sont attribuées. Les créatures, cela va sans dire, n'existent par suite qu'illusoirement. Déjà nous savions tout cela. Dès lors il ne reste plus que Brahme et c'est aussi la conclusion de Bhagavat qui d'ailleurs le personnifie :

« Celui qui ne distingue pas l'un de l'autre les trois Dieux qui n'ont qu'une même nature et qui sont l'âme de tous les êtres, celui-là obtient le repos (3). »

Trois relations, une seule nature, une seule âme qui vivifie non seulement la Divinité, mais aussi tous les autres êtres : voilà le bilan des croyances hindoues, telles que les exprime le Bhâgavata.

Continuons de parcourir cette sorte de répertoire encore plus touffu que vaste, nous y rencontrerons, sur certains points secondaires, bien des divagations, sinon de formelles contradictions; mais pour ce qui touche ce dogme fondamental d'un seul Dieu en trois personnes, qui vit dans tous les êtres ou, pour parler plus exactement, dans

(1) Autre nom de Çiva.
(2) 4, VII, 50-52.
(3) Ibid., 54.

lequel vivent tous les êtres, puisqu'ils émanent de lui et qu'ils ne sont que des parcelles, en nombre infini, de son infinie nature, les traditions renfermées dans ce Purâna concordent toutes; il ne s'agit plus ici de croyances flottantes, incertaines, mais d'une foi absolue et ferme.

Bhava, rendant ses hommages à Vishnu sous la *quatrième forme du quadruple Mahâpurusha. forme obscure nommée Samkarshana* (1), s'exprima en ces termes :

« Adoration à Celui dont la première forme qu'il ait revêtue à l'aide des qualités fut l'intelligence qui est Brahmâ incréé, Brahmâ dont la sagesse est l'asile et de la triple splendeur duquel je suis sorti moi-même, pour créer les êtres qui participent des qualités de la Bonté, des Ténèbres et de la Passion (2). »

Nous n'avons pas à nous préoccuper de cette *quatrième forme du quadruple Mahâpurusha;* elle se rapporte à des spéculations philosophiques et abstraites qui n'eurent jamais d'influence sur la religion pratique ni les traditions populaires des Hindous.

Bhava, c'est-à-dire Çiva, se déclare issu de la *triple splendeur* de Bhagavat qui, dans la pensée de l'auteur, représente encore moins Vishnu que Brahme dont Brahmâ est la première forme, et cette triple splendeur, nous la connaissons depuis longtemps, c'est la Trimûrti.

Çiva semble ici s'attribuer le rôle de Créateur, tandis que son rôle véritable est celui de destructeur, mais il n'est pas étonnant que le poète, au milieu d'une logomachie parfois effrénée, perde un peu de vue son sujet, brouille son écheveau; toutefois, il se retrouve à la fin; c'est un acrobate émérite qui retombe toujours sur ses pieds, quelque fantaisistes que soient ses cabrioles et ses culbutes.

(1) 5, XVII, 16. Allusion à Brahme appelé Turîya, ou le *Quatrième*, comme distinct de la Trimûrti et au-dessus d'elle. Cf., 11, XV, 16; XXV, 20; — 12, XI, 22.
(2) 5, XVII, 22.

Le fameux Asura Hiranyakacipu voulait contraindre Prahrâda, son vertueux fils, à déserter le culte de Hari que lui avait recommandé son Gourou, lorsqu'il avait dit à ses disciples :

« Honorez en vous livrant à l'inaction, l'Esprit inactif qui est Hari, le Seigneur, et duquel dépendent *la fortune, le plaisir et le devoir*. Hari, en effet, est *l'âme, le souverain et l'ami* de tous les êtres... Oui, le véritable et suprême but de l'homme en ce monde est bien une dévotion à Govinda, dévotion qui nous le fait voir partout (1). »

Prahrâda refusait d'abandonner cet enseignement salutaire auquel il était résolu de conformer sa vie, tout Asura qu'il fût. Son père, furieux de cette résistance, lui adressait de vifs reproches :

« Qui donc, ô insensé, t'a donné la force de transgresser, comme si tu ne craignais rien, les ordres d'un père dont le courroux fait trembler les trois mondes avec leurs souverains ? »

Et Prahrâda répondait noblement :

« C'est Celui qui n'est pas seulement ma force, mais qui est aussi la tienne, ô roi, et celle des autres créatures douées de force ; celle de Brahmâ et des êtres élevés et inférieurs, mobiles et immobiles qui lui sont soumis. Il est le Seigneur, il est le Temps à la marche rapide ; il est l'énergie, la vigueur, l'existence, la force, les sens ; souverain des trois qualités, cet Etre supérieur crée, conserve et détruit seul l'Univers à l'aide de ses énergies (2). »

Dans ce passage, comme dans tout le poème, d'ailleurs, Hari ou Vishnu est à la fois la seconde personne de la Trimûrti et Brahme, c'est-à-dire le Quatrième, l'Etre qui est au-dessus de tous les autres et qui les renferme tous.

(1) 7, VII, 48, 49, 55.
(2) Id., VIII, 7-9.

Ce terme de *Turîya*, entendu ainsi, dans son sens véritable, ne dérange aucunement l'économie de la Trinité hindoue, puisque, nous l'avons observé déjà, la Trimûrti n'est autre que Brahme considéré sous trois aspects différents, dans son triple rôle de Créateur, de Conservateur et de Destructeur.

C'est bien ainsi que l'entendait Çiva lui-même, lorsqu'il disait à Bhagavat, c'est-à-dire à Vishnu :

« Dieu des Dieux, toi qui remplis le monde, souverain de l'Univers qui n'est autre que toi, tu es l'âme, la cause et le Seigneur de tous les Etres. Tu es la cause du commencement, de la durée, de la fin de l'Univers, et le monde visible différent de cette cause en dehors de laquelle il existe, et la personnalité, et ce *Brahme*, vérité et intelligence; car tout changement est étranger à l'Etre immuable (1). »

Bhagavat, *l'âme, la cause et le Seigneur* de tous les êtres, en était dit plus haut *l'âme, le souverain et l'ami*, duquel dépendaient *la fortune, le plaisir et le devoir*. Ce balancement ternaire de mots, qu'on nous passe l'expression, revient sans cesse, on le voit. Il semble, nous le répétons, que le poète, en composant son ouvrage, ait eu dans l'oreille le rythme de la Trinité.

Ici, Vishnu qui est Brahme est tout; les noms sous lesquels on le désigne peuvent varier, mais lui ne varie pas, il ne change pas, il est immuable; ses appellations diverses sont innombrables, lui est Un en trois personnes. Et encore ces trois personnes, nous aurions pu l'observer dès le début, n'ont pas de raison d'être subjectives, s'il nous est permis de nous exprimer ainsi ; elles n'existent qu'objectivement, c'est-à-dire par rapport aux créatures, lorsqu'il s'agit de leur donner, conserver ou enlever l'existence. Ainsi donc, plus nous avancions dans l'étude de

(1) 8, XII, 4 et 5.

cette fameuse Trimûrti, plus nous avons pu nous convaincre qu'elle n'a de commun que le nom avec la Trinité chrétienne.

Nous avons vu Brahmâ et Çiva célébrer, l'un après l'autre, les louanges de leur collègue Vishnu, dont ils proclament la supériorité. Pendant qu'il était encore dans le sein de Devakî où il s'était incarné sous la forme de Krishna, tous deux lui dirent un jour :

« Tu ès vrai dans tes desseins, vrai dans les actes qui les suivent, *trois* fois vrai, tu es la matrice du vrai et tu résides dans le vrai ; tu es le vrai du vrai, le régulateur de l'ordre et du vrai ; tu es l'essence du vrai, nous venons à toi comme à notre refuge. Toi seul tu es l'*origine*, le *réceptacle*, le *soutien* de ce qui est ; ceux-là de qui ton pouvoir magique voile l'intelligence te voient multiple, mais non les sages (1). »

Cette période cadencée n'est pas un simple amusement de rhétorique, l'on y découvre l'idée que le poète se faisait de la Divinité ; elle est assez belle, il faut en convenir ; et, comme il n'était fort probablement que l'écho fidèle autant que sonore des croyances de son temps, reconnaissons que, parmi les peuples qui ont vécu en dehors de la Révélation, le peuple hindou n'est pas le dernier sous le rapport théologique. Il occuperait même le premier rang, sinon la première place, nous n'en serions nullement surpris ; car, encore une fois, il ne s'agit pas dans le *Bhâgavata Purâna* de spéculations purement théoriques, mais de croyances largement populaires.

L'exclamation sacro-sainte *om* (pour a, u, m,) se retrouve à chaque instant sur les lèvres du peuple hindou ; c'est une sorte d'oraison jaculatoire, c'est un cri d'amour lancé vers le Dieu Un et Trine. Suivant le *Çabdakalpadruma*, dictionnaire publié par le pandit Râdhâkântadeva, au

(1) 10, II, 26, 28.

commencement de ce siècle, l'*a* symbolise Vishnu, l'*u* Çiva et l'*m* Brahmâ. Cette pieuse interjection se trouve déjà dans les Upanishads Les Hindous ne se lassent pas de répéter ce cri de confiance et d'amour; ils le regardent comme un préservatif dans le péril; c'est l'appel pressant adressé à leur Père céleste par ses fils, et ils ne doutent pas qu'il soit entendu. De plus, c'est une affirmation perpétuelle, bien que souvent inconsciente, de leur foi dans un seul Dieu en trois personnes.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'Incarnation.

Vishnu remplit le Bhâgavata, composé en son honneur, de l'histoire de ses incarnations, de ses avatars, et principalement de l'un d'eux, le vingtième, le plus célèbre, les autres ne sont d'ordinaire que mentionnés au passage.

Lorsqu'il s'incarnait, c'est-à-dire lorsqu'il incarnait une portion de sa substance, — car, et c'est un point à noter, il s'incarnait le plus souvent partiellement, sinon toujours, — il avait soin d'imprimer, sur le corps qu'il prenait, ce que j'appellerai un cachet d'authenticité, afin que son identité fût facile à établir, au moins aux yeux des experts.

Voici ce que nous lisons à ce sujet. Les Brahmanes avaient précédemment secoué les bras du cadavre du roi Vena, mort sans postérité ; il en sortit un garçon et une fille, Prithu et Arcis, qui s'épousèrent. Au sacre du roi Prithu vinrent, chargés des présents qu'ils lui apportaient, les Dieux, les hommes et toutes les autres créatures. C'est que

« Brahmâ, le précepteur de l'Univers,... ayant remarqué dans la main droite du fils de Vena le signe du Dieu qui porte la massue, et sous la plante de ses pieds le lotus, reconnut qu'il était bien une portion de Hari ; car celui sur lequel se voit l'empreinte de l'irrésistible *Cakra* (1), celui-là est une portion du Seigneur (2). »

En parlant de l'incarnation krishnaïte du même Dieu, le poète dit encore :

(1) Le disque, attribut de Vishnu.
(2) 4, XV, 9 et 10.

« Devant cet enfant merveilleux, aux yeux de lotus, aux quatre bras ornés de la conque, de la massue et du disque, la poitrine ornée du *Crîvatsa* et le cou du brillant joyau *Kaustubha*..., Vasudeva resta en contemplation (1). »

Vishnu ne s'incarnant d'ordinaire que partiellement, comme nous l'avons observé, il en résulte qu'il pouvait s'incarner simultanément dans plusieurs êtres. C'est ainsi qu'il descendit, à la fois, dans Indra et dans Prithu et qu'il eut deux avatars ensemble, l'un divin, l'autre humain (2). Krishna et Râma que nous retrouverons souvent plus tard, furent deux incarnations simultanées de Hari. Nous apprenons ailleurs que le Dieu eut quatre avatars en même temps :

C'est dans la famille de Daçaratha que naquit le bienheureux Hari dont les Vedas forment l'essence, lorsque, sollicité par les Dieux, il divisa sa substance en quatre parties, pour donner à Daçaratha autant de fils qui reçurent les noms de Râma (3), Lakshmana, Bharata et Çatrughna (4). »

De la sorte, chacun des fils du roi Daçaratha était une incarnation de Vishnu et symbolisait un Veda.

Dans le Mahâbhârata, Brahme, — ici c'est Bhagavat, — dit à l'ascète Mârkandeya, au sujet des quatre collections védiques .

« Le Rig-Veda, le Sâma-Veda, le Yajur-Veda, l'Atharva-Veda sont issus de moi et ils y rentrent (5). »

Vishnu ne descendait pas seulement dans les Dieux, les Vedas ou les hommes, nous voyons qu'il s'incarnait aussi dans les animaux, puisque le serpent Çesha était l'un de ses

(1) 10, III, 9 et 10.
(2) 4, XIX.
(3) Il s'agit d'un autre Râma que le précédent.
(4) 9, X, 2.
(5) Vana-Parvan, Adhyâya CXCIX, çlokas 14 et 15.

avatars (1), de même que le poisson qui sauva Satyavrata du déluge (2), le sanglier qui, du fond des eaux, ramena la terre à la surface, au bout de son unique défense (3); la vache qui vint au secours de Çiva (4), etc.

Il arrivait parfois que deux avatars de ce Dieu étaient rivaux et même ennemis déclarés. C'est ce qui eut lieu précisément pour Indra et Prithu dont il était question tout à l'heure (5). Indra était jaloux de son titre de Çatakratu, le dieu *aux cent sacrifices*, et il vit avec dépit que Prithu allait lui en ravir le monopole. Le roi, en effet, se proposa de renouveler cent fois le sacrifice par excellence, celui du cheval, l'*Açvamedha*. Déjà il avait offert quatre-vingt-dix-neuf fois ce sacrifice à Hari qui, accompagné de tous les autres Dieux et des maîtres du Yoga, se rendait, en personne, à ces solennités, célébrées en son honneur par l'un de ses avatars, c'est-à-dire par lui-même; ce détail caractéristique, je le signale en passant, j'y reviendrai plus tard. Cependant, à ces sacrifices la Terre, source de tous les biens et vache d'abondance (6), se laissait traire *dans l'intérêt de la loi*, observe le poète (7), et comblait tous les désirs du roi sacrificateur.

Prithu procédait au centième *Açvamedha*, et le cheval était sur le point d'être immolé, quand Indra, son co-avatar et son *rival* (8), déroba la victime. Mais le fils de Prithu, surnommé depuis Vijitâçva, c'est-à-dire celui qui *a conquis le cheval*, découvrit le voleur et le contraignit

(1) 5, XXV, 11.
(2) 8, XXIV.
(3) 3, XIII.
(4), 7, X, 61 et seq.
(5) 4, XIX.
(6) *Kâmadhuk*.
(7) 4, XIX, 7.
(8) *Ibid.*, 11.

à restituer l'animal. Chaque fois que Prithu se disposait à sacrifier celui-ci, chaque fois Indra le dérobait, quitte à le rendre plus tard à Vijitâçva, pour le voler de nouveau. Le poète observe (1) que toutes les formes prises par Indra pour commettre ces larcins étaient autant d'insignes du péché.

De guerre lasse, Prithu méditait de tuer Indra à la place du cheval, mais les Brahmanes l'en dissuadèrent en lui rappelant que dans le sacrifice, on ne doit immoler que la victime désignée (2). De son côté Svayambhû, c'est-à-dire Brahmâ, avertit Prithu qu'il eût à se borner aux quatre-vingt-dix-neuf sacrifices précédents et qu'il lui fallait pardonner à Indra, d'autant que lui et ce dieu étaient deux formes diverses du même Hari (3); mais Vishnu-Indra était supérieur à Vishnu-Prithu.

Râma, dix-neuvième avatar de Vishnu, et son frère Krishna, son vingtième avatar, comme nous l'avons déjà dit, étaient au contraire liés de l'amitié la plus étroite et la plus constante (4).

Sur l'ordre du Dieu, Mâyâ, l'Illusion, transporta Râma, encore à l'état de fœtus, du sein de Devakî où Vishnu voulait s'incarner d'une façon plus complète, dans le sein de Rohinî, autre femme de Vasudeva, lequel, de la sorte, fut leur père commun, tandis que Devakî était leur mère commune, du moins dans une certaine mesure, puisque, pour ce qui concerne Râma, elle partagea sa qualité de mère avec Rohinî.

Cette substitution d'un avatar à un autre du même Dieu méritait d'être signalée, croyons-nous.

Râma et Krishna vécurent ensemble dans le parc de

(1) 4, XIX, 23.
(2) *Ibid.*, 27.
(3) *Ibid.*, 33.
(4) 10, II, 8 et *seq.*

Nanda. Bien que doué d'une vigueur qui lui valut le surnom de *Bala*, le *fort* par excellence, et le rendait infiniment supérieur aux autres pâtres, l'aîné se montra toujours plein de déférence pour Krishna, plus jeune que lui de quelques semaines seulement. Il se regardait comme son disciple ; Vishnu-Râma n'égalait pas, même à ses propres yeux, Vishnu-Krishna ; il savait que la portion de l'essence divine, incarnée dans son puîné, était plus grande que la portion incarnée en lui-même.

Nous verrons plus tard Vishnu-Krishna descendre dans ce que l'auteur appelle des *apparences* de bergers et de veaux (1), et, pour mieux tromper Brahmâ qui le voulait tromper, revêtir de ses insignes divins ces images illusoires (2). Mais comme ce ne fut guère qu'une fantasmagorie, nous n'y insisterons pas longtemps.

Parmi les avatars Vishnouites, mentionnés dans le poème que nous étudions, se trouve celui du nain *Vâmana*, fameux par ses trois pas qui lui valurent l'empire de l'Asura Bali (3). Vishnu avait dit un jour à l'épouse de Kaçyapa, la belle Aditi, inquiète du sort de ses fils : « Par le vœu du lait dont tu m'as honoré, par l'éloge que tu m'as adressé, tu as voulu sauver tes enfants : une part de ma substance deviendra ton fils (4). »

Dieu s'incarna alors, suivant sa coutume en pareil cas, dans la semence de son mari et c'est ainsi qu'elle devint mère de Bhagavat (5). Le poète raconte les merveilles qui accompagnèrent la naissance de Vishnu-Vâmana :

« La lune étant dans la constellation Çravanâ, le douzième jour du mois ainsi nommé, au moment où paraît Abhijit, naquit le Dieu souverain. Toutes les constella-

(1) 10, XIII, 27.
(2) *Ibid.*, 46 et *seq.*
(3) 8, XXI.
(4) *Id.*, XVII, 18.
(5) *Ibid.*, 22.

tions et toutes les planètes se réunirent pour répandre leurs faveurs sur sa naissance. Le jour où Hari vint au monde se nomme *Vijayâ* [le jour de la *victoire*] (1). »

Le Bhâgavata raconte encore l'histoire de Vishnu qui se transforma en homme-lion, *Nrisimha*, pour combattre et vaincre le terrible Daitya Hiranyakaçipu (2), mais l'avatar principal du Dieu, nous l'avons dit, c'est celui de Krishna dont les exploits et les louanges remplissent la meilleure partie du poème, et tout principalement le Xe livre, de tous le plus long, sinon même le plus important.

C'est sur cette vingtième et dernière incarnation qu'il convient d'insister.

Jadis régnait à Mathurâ le Yadu Çurâsena. Il avait une fille et un fils nommés celle-là Devakî, celui-ci Kamsa. Vasudeva, fils de Çura, épousa Devakî. Kamsa ayant succédé à son père fut averti par une voix mystérieuse que le huitième enfant de sa sœur lui ôterait le trône et la vie. Pour détourner ce double malheur, Kamsa résolut d'égorger Devakî. Vasudeva calma sa fureur en lui promettant de lui abandonner, dès leur naissance, tous les enfants de sa sœur. Kamsa, bien qu'il n'eût rien à redouter des sept premiers, ne laissa point de les détruire, par surcroît de précautions. Il guettait avec anxiété la naissance du huitième. Cependant Bhagavat, comme il l'avait déjà fait pour Kaçyapa, confia une portion de son essence à Vasudeva qui, par suite, déposa un germe divin dans le sein de son épouse. Kamsa, voyant Devakî enceinte et soupçonnant, à la splendeur extraordinaire dont elle était environnée, que Hari lui-même s'était incarné en elle, résolut, après une longue hésitation, d'attendre l'événement. Lorsque l'enfant naîtra, pensait-il, il sera toujours temps d'agir (3).

(1) 8, XVIII, 5 et 6.
(2) 7, VIII.
(3) 10, I et II.

« C'est ainsi, dit le poète, que Devakî porta dans son sein Celui qui fait le bonheur des mondes, qui réside en lui-même; c'est ainsi qu'elle servit de demeure à Celui qui est la demeure de tous les mondes (1) »

Ecoutons encore le poète :

« L'heure de minuit s'enveloppait de ténèbres, lorsque, du sein de Devakî, à la beauté divine, naquit Vishnu qui réside dans tous les cœurs (2). »

A la vue de cet enfant merveilleux qu'il reconnaît à ses insignes, pour un avatar de Bhagavat, Vasudeva s'incline, joint les mains et célèbre les louanges de Dieu fait homme :

« Je sais que tu es le Purusha lui-même, supérieur à la Nature, celui dont l'essence est unité, science et félicité, qui voit dans tous les cœurs. C'est toi qui au commencement créas cet Univers (3). »

Devakî, à son tour, adora son nouveau-né :

« Cet être dont les Védas disent qu'il est indistinct, primitif, Brahme.. , c'est toi. Tu es Vishnu en personne, le flambeau des êtres intellectuels (4). »

L'enfant, après avoir ouï les louanges que lui donnaient ses parents, leur adressa la parole et leur apprit que c'était la troisième fois qu'il naissait d'eux et qu'il avait déjà été leur fils dans deux existences précédentes; la première fois, ils s'appelaient Sutapas et Priçni; la seconde fois, Kaçyapa et Aditi.

« Pensez souvent à moi, ajouta-t-il, aimez-moi comme votre fils et comme Brahme, et vous partagerez mon bonheur suprême (5). »

(1) 10, II, 18 et 19.
(2) *Id.*, III, 8.
(3) *Ibid.*, 13 et 14.
(4) *Ibid.*, 24.
(5) *Ibid.*, 45.

Ses parents résolurent de ne point tarder davantage à le soustraire au couteau de Kamsa. Vasudeva prit le petit enfant dans ses bras et, cette même nuit, au milieu d'épaisses ténèbres, tandis *qu'Indra pleuvait sans relâche*, suivant l'expression du poète (1), il se rendit au parc de Nanda. Les bergers dormaient tous, sous l'influence de Nidrâ la déesse du sommeil mystique.

Au moment même où Yaçodâ, l'épouse de Nanda, venait d'accoucher d'une fille, sans secours et privée de connaissance, Vasudeva lui déroba son enfant dont elle ignorait encore le sexe, mit son fils à la place, et revint trouver Devaki avec la fille du berger Nanda, pour tromper ainsi la fureur de son beau-frère, le roi Kamsa. Ce barbare, apprenant que sa sœur venait d'avoir son huitième enfant, courut aussitôt lui arracher celui qu'elle tenait dans les bras et, saisissant le nouveau-né par le pied, il le jeta violemment contre une pierre; mais l'enfant lui échappa des mains et l'on vit paraître, à sa place, une jeune déesse, la sœur de Vishnu. Kamsa comprit qu'il avait été trompé et que le véritable enfant de sa sœur, son futur vainqueur et meurtrier, était caché dans les environs.

A peine le jour venu, il convoqua ses fidèles serviteurs et leur raconta ce qui s'était passé. Ils lui proposèrent alors, pour le débarrasser sans faute de son ennemi, de parcourir, le jour même, les villes, les villages, les parcs, c'est-à-dire les bergeries et tous les autres endroits habités, et d'égorger tous les enfants de dix jours et au-dessous. Sans plus tarder, ils partirent; mais ils tombèrent sous les coups de la vengeance divine, avant d'avoir commencé leur sanglante mission (2).

Il n'est pas besoin d'insister sur les nombreux et re-

(1) 10, III, 50.
(2) *Id.*, IV.

marquables rapports qui existent entre ces légendes krishnaïtes et les traditions évangéliques : la naissance miraculeuse de Bhagavat; l'heure de cette naissance, minuit; la présence de Krishna au milieu des bergers; la persécution de Kamsa, son oncle, qui voit en lui un compétiteur; le massacre des enfants ordonné pour arriver sûrement à détruire ce futur rival; la fixation d'un âge maximum ; tous les petits enfants qui ont atteint cet âge et ceux qui sont plus jeunes voués à la mort : autant de rapprochements qu'il suffit pour l'instant de signaler.

Les démons cherchèrent souvent à tuer le jeune Krishna. Ces tentatives coûtèrent la vie à leurs auteurs, témoin Pûtanâ, l'infernale nourrice; le Daitya déguisé en veau; Baka, le démon transformé en grue; Agha, métamorphosé en serpent.

Aussi les bergers disaient-ils, en parlant de l'Enfant-Dieu :

« Que de fois la mort a menacé cet enfant ! Mais il en a coûté à ses persécuteurs (1). »

Ces paroles ne rappellent-elles pas celles de l'Ange à Joseph :

« Debout, prends l'Enfant et sa mère, et retourne dans la terre d'Israël, car ils sont morts ceux qui cherchaient à faire mourir l'Enfant (2). »

Comme mon intention n'est point de faire la biographie de Krishna, je ne parlerai point des miracles nombreux et pour la plupart assez ridicules, pour ne pas dire plus, qu'il opéra dans sa première jeunesse. Je tairai aussi les ébats lubriques de l'adolescent avec les bergères, surtout avec Râdhâ, son amante favorite ; ces détails puérils ou peu édifiants ne nous apprendraient rien de plus sur l'idée que les Hindous se font de l'Incarnation divine; ils nous montreraient seulement la tendance de ce peuple sensuel à tout matérialiser.

(1) 10, XI, 44

(2) Math., II, 20.

Qu'on me permette toutefois de citer deux traits assez caractéristiques de l'enfance de Bhagavat-Krishna.

Un jour, Yaçodâ, l'épouse de Nanda, allaitait le petit enfant dont elle se croyait la mère. Quand l'enfant fut rassasié, elle le couvrit de caresses et de baisers ; Krishna lui sourit, et, dans sa bouche entr'ouverte, elle aperçut l'univers tout entier, le ciel et ses constellations brillantes, la terre et ses merveilles (1). Yaçodâ, fascinée et tremblante, ferma les yeux et demeura plongée dans l'extase. Le poète nous indique par là que tout vit en Krishna, ou plutôt que tout est Krishna.

Nous lisons, en effet (2), que Brahmâ, le dieu né du lotus, voulant être témoin, une fois de plus, de la grâce et de la puissance déployées par le Seigneur, c'est-à-dire Brahme, le Dieu suprême, « lorsqu'il se cache sous les dehors d'un petit enfant (3) », enleva les veaux du parc et leurs jeunes gardiens qu'il transporta dans une caverne où ils restèrent miraculeusement endormis. Krishna, ne voyant plus les compagnons de ses jeux, ni les animaux confiés à leur garde, comprit ce qui s'était passé. Mais pour ne pas laisser tomber dans la désolation les mères de ses camarades, non plus que les vaches de la bergerie, il créa des images vivantes des jeunes pâtres et des veaux, si bien que l'œil maternel s'y trompa. « Ainsi, dit le poète, se vérifia la parole : *Tout est fait de la substance de Vishnu* (4). »

Ce ne fut qu'un an plus tard que Brahmâ réveilla les bergers et les veaux. Durant cette année, Krishna qui n'avait cessé de folâtrer avec les images de ses petits compagnons, « joua avec des portions de lui-même (5) ».

(1) Cf. Bhagavad-Gîtâ, XI, 9 et *seq.*
(2) 10, XIII.
(3) *Ibid.*, 15.
(4) *Ibid.*, 19.
(5) *Ibid.*, 40.

Ici, l'auteur du *Bhâgavata Purâna* nous semble, plus que jamais, partisan décidé du Védantisme, suivant lequel, nous l'avons vu, il n'existe qu'un Etre en dehors de qui tout est illusion.

Citons ce passage, entre cent autres :

« Yaçodâ prenait pour son fils Celui pour qui il n'y a ni dedans, ni dehors, que rien ne précède ni ne suit, qui lui-même précède et suit, qui est au dehors et au dedans du monde, qui est le monde (1). »

Or, dans le même livre, l'auteur nous dit, en parlant de Râma et de Krishna, double avatar de Vishnu :

« Personnifiant en eux le Pradhâna et le Purusha [c'est-à-dire la Nature et l'Esprit], les deux principes primordiaux, les deux causes du monde, les deux Maîtres du monde incarnent, pour le bien de la terre, une portion de leur essence sous les noms de Bala et de Keçava (2). »

Ici nous sommes en plein système Sâmkhya, en plein dualisme.

Akrûra disait aux deux frères :

« Vous êtes la Nature et l'Esprit, la double cause du monde, la double substance du monde; en dehors de vous deux, rien ne précède, rien ne suit (3). »

Voilà le dualisme proclamé de nouveau, en termes formels; cela n'empêche nullement l'auteur de revenir aussitôt après à l'Unité, en s'adressant au seul Brahme dont Krishna et Râma sont la double incarnation :

« Tu tires l'Univers de toi-même, ô Brahme, tu le pénètres de tes énergies et tu deviens perceptible, de diverses façons, aux oreilles et aux yeux (4). »

(1) 10, IX, 13.
(2) *Id.*, XXXVIII, 32.
(3) *Id.*, XLVIII, 18.
(4) *Ibid.*, 19.

Cette contradiction de notre auteur, à la fois théologien et philosophe, partisan tout ensemble du dualisme et du non-dualisme, n'est peut-être qu'apparente. Râma personnifie le Pradhâna ou la Nature, et Krishna, le Purusha, mais tous deux sont des avatars du même Vishnu, du même Brahme, qui serait alors la Nature et l'Esprit, ou, si l'on préfère, qui serait au-dessus de l'un et de l'autre. La logique des Hindous est généralement peu sévère; toutefois, pour échapper à l'inconséquence, elle se réfugie, malgré la précision apparente des termes, dans le vague des définitions et des systèmes. C'est habile.

Nous n'avons pas à nous arrêter, nous le répétons, aux autres avatars de Vishnu, dont la plupart d'ailleurs, nous l'avons dit, ne sont que mentionnés en passant par l'auteur; ils ne nous apprendraient rien que nous ne sachions déjà. Il en est un cependant qui mérite quelque attention : c'est le sacrifice.

Il est dit de Bhagavat qu'il est *le sanglier du sacrifice, le sanglier primitif, dont les trois sacrifices* (1) *forment le corps* (2).

On se souvient que, pour retirer la terre du fond des eaux, Vishnu se déguisa en sanglier.

Nous lisons encore :

« Vishnu qui est l'Esprit est le fondement des œuvres des Brahmanes; il est le *sacrifice*, l'essence de la loi; il est l'asile des Devas, des Rishis, des Pitris, des Créatures et du Devoir (3). »

Précédemment l'auteur avait dit, toujours en parlant de Vishnu :

« Ce Dieu pur et tout esprit paraît ici-bas sous la forme

(1) Il s'agit du pressurage du *soma*, fait le matin, le midi et le soir.

(2) 3, XIX, 9, 16 et 22.

(3) 7, II, 11.

du sacrifice auquel concourent des substances, des propriétés, des actions et des discours variés, ainsi que l'objet, l'intention, le caractère et le nom [de la cérémonie] (1). »

Voilà le sacrifice divinisé dans tous ses détails liturgiques.

Dans le passage du Mahâbhârata, déjà cité, l'Enfant-Dieu, après avoir dit à l'ascète Mârkandeya : « Je suis Vishnu, Brahmâ..., Çiva », ajoute immédiatement : « Je suis le sacrifice (2) » ; et, comme nous le voyons, le sacrifice avec toutes ses parties, tel que les Brahmanes l'accomplissent.

L'auteur du Bhâgavata dit encore :

« Bharata honora Bhagavat qui est l'offrande et le sacrifice mêmes (3). »

C'est ainsi que Vishnu est identifié avec tout ce que l'on présente à l'Etre Suprême qui n'est autre que lui : c'est Dieu que l'on offre à Dieu, puisqu'il s'incorpore tout ce qui lui est consacré, qu'il le pénètre de son esprit et qu'il fait du sacrifice et de ses accessoires autant d'autres lui-même.

Vishṇu est le sacrifice; il en est la victime.

« Le Bienheureux Râma se sacrifia lui-même au Dieu qui est la réunion de tous les Dieux, qui est l'Esprit, par des sacrifices accomplis suivant tous les rites (4). »

Râma étant un avatar de Vishnu, c'est Dieu qui s'immole à lui-même.

Ailleurs, le poète met dans la bouche de Brahmâ ces paroles :

« Après avoir rassemblé les matériaux formés de ses

(1) 4, XXI, 33.
(2) Vana, P. CLXXXIX, 5 et 6.
(3) 5, VII, 5.
(4) 9, XI, 1.

propres membres, je célébrai le sacrifice en l'honneur de Purusha, le Souverain Seigneur, devenu le sacrifice lui-même, me servant de son corps comme d'un instrument de sacrifice (1). »

Ici Bhagavat est tout ensemble l'objet du sacrifice, le sacrifice et l'instrument du sacrifice. J'ajoute qu'il est le sacrificateur, puisque Brahmâ est l'un des trois Dieux dont l'ensemble est Brahme ou Bhagavat. Le poète est donc fondé à dire :

« Devenu homme, Hari célébra des sacrifices qui s'adressaient, en réalité, à lui-même, puisqu'il est Purusha (2). »

Comment les Hindous comprenaient-ils ce que nous appelons le mystère de l'Incarnation ? Tout d'abord, ont-ils eu l'idée d'une Vierge-Mère ?

Çûra, père de Vasudeva, que nous connaissons, eut plusieurs filles parmi lesquelles Prithâ qui possédait un *charme* capable de faire apparaître les Dieux à sa voix. Un jour, elle voulut en éprouver la puissance, elle évoqua Sûrya. Le dieu du Soleil se présente et Prithâ troublée lui dit :

« C'est uniquement pour essayer ce charme que je t'ai appelé, ô Dieu, retourne-t'en et me pardonne ma curiosité. »

Sûrya lui répliqua :

« Ma présence ne peut être stérile, ô femme ; c'est pourquoi je désire te rendre mère, de sorte toutefois que ta virginité n'en souffre pas. »

« Ayant ainsi parlé, le Dieu s'unit à Prithâ, puis il remonta au ciel. La jeune fille donna le jour à un fils qui resplendissait comme un second soleil (3). »

(1) 2, VI, 27.
(2) 9, XXIV, 65.
(3) *Ibid.*, 29 et *seq.*

Dans Homère, Neptune dit à Tyro, l'épouse de Cretheus qu'il vient de séduire :

« Tu enfanteras des fils illustres, car l'union des Immortels ne saurait être stérile (1). »

Nous savons que Vishnu, lorsqu'il voulait s'incarner dans le sein soit d'Aditi, soit de Devakî, commençait par le faire dans celui de leurs époux, Kaçyapa et Vasudeva.

« Kaçyapa, que sa vue ne trompait jamais, reconnut, par la vertu de ses oraisons, qu'une portion de Hari était descendue en lui (2). »

Plus loin, le poète dit encore :

« Bhagavat qui est l'âme de l'Univers et qui assure le salut de ses adorateurs, remplit d'une portion de son essence le cœur d'Anakadundubhi [de Vasudeva] (3). »

Vishnu naquit donc suivant les lois de la nature, dans chacun de ces avatars; il s'incarnait dans son père avant de s'incarner en sa mère.

Nous savons encore, en ce qui concerne Vishnu-Râma, qu'après s'être incarné dans la semence de Vasudeva, le Dieu fait homme, étant encore à l'état d'embryon, passa du sein de Devakî dans celui de Rohinî.

Précédemment le poète avait raconté l'origine de Kapila :

« Après beaucoup de temps, Bhagavat, le vainqueur de Madhu, s'unissant à la semence de Kardama, fut engendré dans le sein de Devahûti, comme le feu qui est caché dans le bois (4). »

Il nous signale cette particularité que Vishnu incarna

(1) Τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ Ἀθανάτων. Ὀδυσ. Νέκυια, 249.

Observons que Draupadî, l'épouse commune des cinq Pândavas, recouvrait sa virginité après chaque relation conjugale avec l'un de ses maris. Mahâbhârata. Adi. P., CXCVIII, 14.

(2) 8, XVII, 22.

(3) 10, II, 16.

(4) 3, XXIV, 6.

une portion de sa qualité de Bonté : *Sattva* (1). C'est une allusion à la fameuse triade, *Sattva*, *Rajas*, *Tamas*, tant de fois mentionnée déjà, qui, nous l'avons dit, symbolise la Trimûrti, la Trinité ou mieux la Triplicité divine. Ajoutons que le mot *sattva* désigne proprement la qualité d'*être*.

Ailleurs, l'auteur fait ainsi parler Bhagavat :

« Je descendrai, à l'aide d'une portion de ma substance, au sein du fils d'Agnîdhra [Nâbhi], qui n'a pas d'enfants (2). »

Et il ajoute, en son nom : « Bhagavat... descendit avec un corps pur au sein de Merudevî (3). »

Ce fut, comme on le voit, par l'intermédiaire de Nâbhi, son époux, et non directement.

Prithu, on le sait, naquit d'une façon toute spéciale, du bras de son père déjà mort, et par conséquent sans mère.

Le poète Vishnouite prend soin de sauvegarder la dignité de son dieu favori, au milieu même des abaissements de ses avatars multiples. Un Dieu petit enfant, sujet à toutes les faiblesses, toutes les misères de la nature humaine, n'est-ce pas inconcevable? Et n'est-ce pas se rendre coupable d'irrévérence envers la majesté divine que de s'arrêter à une telle pensée? Notre auteur répond à ces scrupules qui, sans doute, furent les siens :

« Tu ne nais point, Seigneur, ou si tu nais, nous en attribuons la cause à un simple jeu de ta part ; car naissance, mort et durée sont de purs effets de l'ignorance, quand il s'agit de toi, l'Ame Suprême (4). »

Voilà comment il s'en explique avec Hari lui-même.

Il dit encore :

(1) 3, XXIV, 10.
(2) 5, III, 18.
(3) *Ibid.*, 20.
(4) 10, II, 39.

« Puisqu'il est impossible de se figurer l'Ame soumise à la condition limitée du corps, elle ne saurait l'être évidemment à la naissance, à la diversité (1). »

Puis, s'adressant de nouveau directement à Vishnu, l'Etre suprême, il ajoute :

« Il ne peut donc y avoir pour toi ni enchaînement, ni délivrance, et quand nous t'attribuons le désir, c'est chez nous manque de discernement (2). »

Tout ce qui, dans ce mystère, stupéfiant pour notre raison, de l'Incarnation, dans le dieu fait homme, se présente comme vulgaire, chétif, misérable, n'est qu'apparence. Comment s'en étonner, puisque Vishnu, dans ses avatars, s'aide de la Mâyâ, de l'Illusion ?

Saint Paul parle du Christ *mis en croix* qui était un scandale pour les Juifs et une folie aux yeux des Gentils :

« Nos autem prædicamus Christum crucifixum : Judœis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam (3). »

Cet abaissement volontaire et non pas seulement *apparent* mais réel de l'Homme-Dieu, cet anéantissement qui lui fit prendre la forme d'un esclave, en lui donnant la forme humaine et le détermina à choisir une mort encore moins horrible qu'infâme (4), nous avons besoin de tous les secours de la grâce et de toutes les forces de notre foi pour y croire.

Dès lors, quoi d'étrange dans cet appel à l'Illusion fait par le compilateur de ces vieilles traditions de l'Inde ? Comment l'insistance qu'il y met pourrait-il nous surprendre? N'est-elle pas naturelle, au contraire ?

Nous citerons encore, à ce sujet, les vers suivants :

« Aditi étonnée, fut au comble de la joie en voyant que son propre fruit était le suprême Purusha qui avait pris

(1) 10, XLVIII, 22.
(2) Ibid.
(3) I Cor. I, 23.
(4) Cf. Philip. II, 7 et 8.

un corps à l'aide de sa mystérieuse Mâyâ, et le roi, chef des créatures, émerveillé, s'écria : *Victoire!*... Hari, l'être invisible et tout intelligence, ce Dieu dont la voie est surnaturelle se transforma sous leurs yeux (1) en un Brahmane nain, *comme un acteur qui change de costume* (2). »

Quelle époque Dieu choisit-il d'ordinaire pour s'incarner? D'après le poème que nous étudions, c'est à chaque *yuga*, c'est à-dire à chaque époque du monde. Garga, le *Purohita* ou prêtre domestique des Yadus, dit en parlant de Vishnu :

« Celui-ci se revêt d'un corps à chaque *yuga*. Il a déjà paru sous trois couleurs : la blanche, la rouge et la jaune : aujourd'hui c'est la noire qu'il a adoptée (3). »

Nous lisons, dans le Mahâbhârata, ces paroles placées par le poète sur les lèvres de l'Etre Suprême, que l'ascète Mârkândeya venait d'apercevoir sous la forme d'un petit enfant :

« Dans le *kritayuga*, j'étais blanc ; dans le *Tretâ*, jaune ; dans le *Dvâpara*, rouge ; et je suis noir dans le *Kaliyuga* (4). »

Le Mahâbhârata, contrairement au Bhâgavata, donne au jaune la priorité sur le rouge.

Le Dieu incarné prend la couleur adaptée à chacune des quatre périodes cosmiques.

La couleur blanche étant la plus estimée, il l'arbora au premier âge, lorsque les hommes ne connaissaient que le sentier de la vertu et que le Devoir, symbolisé par un taureau, avait encore ses quatre jambes (5). Mais maintenant qu'il n'en a plus qu'une, dans le Kaliyuga présent

(1) Sous les yeux de Kaçyapa et d'Aditi, ses parents.
(2) 8, XVIII, 11 et 12. Cf. 5, IV, 4.
(3) 10, VIII, 13. Cf. Id. XXVI, 16.
(4) Vana. P. CLXXXIX, 32.
(5) 1, XVII, 24. Cf. Vana. P. CXC, 9 et seq.

qui est l'âge du péché (1), Dieu adopte le noir, la couleur lugubre par excellence, de là son nom de *Krishna.*

Le *Mahâbhârata*, plus précis que le *Bhâgavata*, indique l'époque exacte de l'apparition du Dieu fait homme : c'est à la fin de chaque *yuga*, lorsque tout dégénère et va de mal en pis, et que Çiva s'apprête à tout détruire, ainsi que nous l'avons vu plus haut (2).

Vyâsa, l'auteur présumé de ce poème, après nous avoir dépeint sous les couleurs les plus sombres les signes précurseurs de la fin du présent *yuga* (3), le mélange des castes, l'abolition des sacrifices, l'insolence du Çûdra, criant au Brahmane : « Holà ! un tel ! » ; l'humilité ou mieux l'abjection du Brahmane répondant au Çûdra : « Plaît-il, Seigneur ! », les parricides, et, ce qui est le comble de l'infortune, l'extinction de la race bovine (4), ajoute :

« La Providence, agissant d'après son bon plaisir, redeviendra propice. Un Brahmane, envoyé par la Divinité, et nommé Kalki Vishnuyaças (5), naîtra. Il détruira tout ; puis il établira un nouveau yuga (6). »

Ce Brahmane, *gloire* ou plutôt incarnation de Vishnu, détruira tout, ce qui est l'œuvre de Çiva et créera tout de nouveau (7), ce qui est celle de Brahmâ, jouant ainsi le rôle de l'un et de l'autre : c'est que Brahmâ, Vishnu,

(1) Vana. P. CXC, 8.
(2) Vana. P. *id.* passim. Cf. Bhâgavata, 12, IV et Bhagavadgîtâ, IV, 7 et seq.
(3) Vana. P. CLXXXVIII et seq.
(4) « Il n'y aura plus de vaches ! » Id. CXC, 21.
(5) Ou Kalki, fils de Vishnuyaças, d'après le Bhâgavata. 1, III, 25 ; 12, XI, 18.
(6) Vana. P. CXC, 90 et seq.
(7) Dieu dit dans Isaïe : « Ecce ego creo cœlos novos et terram novam, et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor. » LXV, 17.

Çiva ne font qu'un seul Dieu, Brahme, comme nous le voyons à divers endroits du Bhâgavata et comme l'enfant divin le déclarait formellement à Mârkândeya :

« Je suis Vishnu, Brahmâ... Çiva (1). »

Le Bhâgavata, le lecteur ne l'aura pas oublié, nous raconte l'histoire d'Atri qui, méditant sur les perfections de Bhagavat, vit paraître devant lui trois dieux montés, l'un sur un taureau, le second sur un cygne, et le troisième sur l'oiseau Suparna, c'est-à-dire Garuda. Atri s'étonna, lorsqu'il n'implorait qu'une divinité, que trois répondissent à son appel. Il dit :

« Oui, je reconnais ici Brahmâ, Vishnu, Giriça (Çiva) qui, se partageant les qualités de Mâyâ, pour produire, conserver et détruire l'univers, revêtent, dans chaque *yuga*, un corps distinct. Je m'incline devant vous avec respect ; mais quel est, dites-moi, celui d'entre vous que j'ai particulièrement invoqué ? C'est Bhagavat seul, le premier des Dieux, que, désireux d'avoir un fils, j'ai pris pour objet de ma pensée. Comment donc se fait-il que vous soyez venus ici [tous trois] ? Dites-le moi car ma surprise est extrême. »

Les Dieux lui répondirent :

« Cet être unique, objet de tes méditations, c'est nous-mêmes qui sommes devant toi (2). »

Dieu donc s'incarne, à la fin de chaque *yuga*, ou mieux de chaque monde, pour le sauver de la décadence en le détruisant et en le renouvelant aussitôt. C'est une maison qui menaçant ruine est abattue, puis reconstruite avec les mêmes matériaux. Le Dieu qui s'incarne est Bhagavat, mais sous divers noms. Cependant le poète insinue, dans ce passage, que Brahmâ, Vishnu et Çiva s'incarnent tour à tour pour créer l'univers, le conserver et le détruire, de

(1) Vana. P. CLXXXIX, 5 et 6.
(2) 4, I, 27 et seq.

sorte qu'il y aurait toujours sur la terre un Dieu incarné ; mais, outre que ces trois Dieux n'en font qu'un, Bhagavat, comme l'action de créer et celle de détruire ne durent qu'un instant, le Dieu conservateur, Vishnu-Bhagavat, est seul en permanence au milieu de nous. Le Dieu-Homme est par conséquent toujours présent dans ce monde ; il n'y paraît pas seulement à la fin du *yuga*, ainsi que nous l'affirmait tout à l'heure le *Mahâbhârata*.

La théologie brahmanique ne se fait guère scrupule de se contredire elle-même, on l'a déjà remarqué plus d'une fois ; elle a d'ailleurs à sa disposition une riche provision de subtilités qui lui permettent de concilier les choses les plus inconciliables. Aussi, serait-ce perdre son temps que de vouloir procéder avec une logique inflexible à des déductions rigoureuses, lorsqu'il s'agit des Hindous et de leurs spéculations philosophiques ou théologiques : autant vaudrait essayer de disséquer une ombre, pour en faire l'analyse.

En traitant de l'époque où Dieu s'incarne de préférence, nous avons indiqué le but de l'Incarnation. Voici du reste de nouveaux renseignements fournis par l'auteur à ce sujet :

« Toutes les fois qu'en ce monde dépérit la justice et s'accroît le mal, autant de fois le Seigneur, qui est le bienheureux Hari, naît sur la terre avec un corps mortel (1). »

Au début du poème, les Rishis adressent à Sûta cette prière :

« Daigne nous exposer l'histoire de Celui dont l'incarnation eut pour but la protection et le bonheur des créatures (2). »

Brahmâ et Çiva, parlant à leur collègue Vishnu, qui

(1) 9, XXIV, 55.
(2) 1, I, 13.

venait de s'incarner dans le sein de Devakî, s'expriment ainsi :

« Tu prends, *pendant la durée* du monde, un corps qui est toute bonté, toute pureté, auquel les êtres doivent le salut (1). »

Plus tard, Uddhava sera donc autorisé à dire aux parents du jeune Krishna :

« Ce n'est pas seulement pour vous que le bienheureux Hari est un fils ; il est un fils pour tous les êtres ; il est leur âme, leur père et leur mère : il est le Seigneur (2). »

C'est-à-dire, en d'autres termes : « Votre fils n'est pas né pour vous seuls, mais bien pour tous. »

Les Bergères, amantes de Krishna, dirent un jour au divin adolescent dont *la pensée remplissait constamment leur âme* (3) :

« Non, tu n'es pas fils de la Bergère ; tu es Celui qui voit *au fond du cœur de tous les êtres*. Tu naquis, à la prière de Vikhanas [Brahmâ], pour le salut du monde (4). »

Dieu, dans la Bible, se définit : *le Seigneur qui voit le fond du cœur* (5) et David l'appelle le *scrutateur des cœurs et des reins* (6).

Il est assez remarquable de voir notre poète donner, lui aussi, comme un attribut exclusif de la divinité cette faculté de sonder les pensées les plus secrètes de l'homme. Le lecteur aura fait de lui-même ce rapprochement sur lequel nous n'insisterons pas autrement.

Dans un passage du Bhâgavata, l'auteur semble restreindre le salut apporté par Vishnu sur la terre. Vidura, en

(1) 10, II, 34.
(2) Id., XLVI, 42.
(3) Id., XXX, 44.
(4) Id., XXXI, 4.
(5) I. Reg. XVI, 7.
(6) Ps. VII, 10.

effet, interrogeant Çuka, au sujet de ce Dieu, s'exprime en ces termes :

« Quelles actions, dans ses manifestations diverses, accomplit-il, en se jouant, pour le salut des Deux-fois-nés, des vaches et des Suras ? (1). »

Ici plusieurs réflexions se présentent. Les Deux-fois-nés, tout spécialement les Brahmanes (2), les vaches et les Dieux ou Suras, voilà ceux pour le salut exclusif de qui Vishnu, d'après Vidura, se serait incarné.

Observons que les Dieux ont eu besoin pour être sauvés qu'un Dieu s'incarnât; conception étrange au premier abord, mais qui l'est moins lorsqu'on vient à réfléchir que ces Dieux secondaires ne sont au fond que des hommes d'une vertu transcendante, il est vrai, qui, une fois dépensée la somme de plaisirs célestes due à leurs mérites, renaissent le plus souvent dans ce monde, en attendant la délivrance finale, c'est-à-dire l'épuisement complet de leur *Karman*.

Si les vaches tiennent le second rang, ne soyons surpris que d'une chose, c'est qu'elles n'occupent pas le premier ; mais l'auteur du Purâna étant Brahmane a jugé meilleur d'adjuger celui-ci à sa propre caste.

A part le passage que je viens de citer, qui semble à première vue restreindre l'effet de l'incarnation divine, bien qu'en réalité il n'y soit question que des êtres principaux sauvés par Vishnu, sans exclusion des autres; dans le reste du poème, il s'agit bien du salut de toutes les créatures, sans exception.

Le fleuriste Sudâman dit à Râma et à Krishna :

« Oui, vous êtes l'un et l'autre la cause suprême de l'Univers, et vous avez incarné ici-bas une portion de votre essence pour assurer le salut et le bonheur des

(1) 3, V, 7.

(2) Burnouf a compris qu'il ne s'agissait même ici que d'eux, puisqu'il traduit *dvija* par *Brahmane*.

êtres. Vous avez pour *tous* le même regard impartial : vous êtes l'un et l'autre, l'ami, l'âme du monde, nourrissant pour *tous les êtres* les mêmes sentiments et aimant qui vous aime (1). »

Dès lors plus d'exclusion, *tous* sont appelés à la félicité suprême et non plus seulement la triple catégorie d'êtres privilégiés dont il était question tout-à-l'heure. Précisant la mission de Dieu fait homme, l'auteur indique d'une façon plus nette son but et la façon dont le salut du monde s'opère : *Krishna*, nous dit-il, *efface les péchés de l'âge Kali* (2), l'âge de fer, celui où nous vivons, ne l'oublions pas. Les péchés du monde sont un fardeau qui l'écrase. Dieu se fait homme afin de prendre ce fardeau et, par conséquent, de nous en décharger. Akrûra parle ainsi :

« Vishnu revêt de son plein gré la nature humaine, pour délivrer la terre de son fardeau (3). »

Cette même terre que le péché a rendue stérile, débarrassée de ce faix maudit, va retrouver son ancienne fécondité :

« Lorsque l'impie Vena dont la malédiction des Brahmanes, semblable à la foudre, avait consumé la force et la puissance, fut tombé dans l'enfer, Bhagavat, à la prière des sages, le sauva en prenant dans le monde le nom de son fils, et grâce à lui la terre, comme une vache que l'on trait, livra tous ses trésors (4). »

Ce n'est pas tout. Dieu en s'incarnant a voulu autre chose encore. Arjuna dit à Vishnu :

« Cette incarnation, tu l'as revêtue pour te charger du fardeau de la terre et pour offrir un perpétuel sujet de méditations à ceux qui te connaissent et dont la pensée n'a pas d'autre objet que toi (5). »

(1) 10, XLI, 46 et 47.
(2) Id., I, 14.
(3) Id., XXXVIII, 10.
(4) 2, VII, 9.
(5) 1, VII, 25.

Méditer sur Dieu suppose non seulement la connaissance, mais, dans une certaine mesure, la science de Dieu : cette science, Vishnu dut l'enseigner :

« Brahmâ, le dieu incréé, qui brille de son propre éclat, savait que Bhagavat, le suprême Brahme, était né d'une portion de la qualité de Bonté, pour faire connaître, d'une manière distincte, la doctrine où sont énumérés les principes (1). »

Cette doctrine sacro-sainte, on l'a deviné, est celle des Védas :

« Réfléchissant que le temps qui confond l'intelligence des hommes et abrège leur existence, transforme la collection des Védas dont il est lui-même l'auteur en un fleuve dont la rive est trop éloignée [pour qu'on puisse l'atteindre aisément], Hari paraîtra en ce monde, au moment convenable, et divisera en branches distinctes l'arbre du Véda (2). »

C'est-à-dire, pour continuer la première métaphore, que Vishnu divisera en plusieurs canaux ce fleuve trop large pour être franchi d'un bond et le rendra guéable de cette manière.

Notons que la connaissance des Védas est l'un des chemins qui conduisent le plus sûrement au salut. Bhadraçravas, fils de Dharma, et les chefs de sa race, prosternés devant Dieu, lui parlent ainsi :

« Adoration à toi, ô Bhagavat, qui prenant un corps moitié homme, moitié cheval, retiras de l'abîme, pour les donner à Brahmâ qui les demandait, les Védas perdus dans les ténèbres, à la fin du *yuga*, à toi dont les efforts ne sont jamais vains (3). »

Instruire les hommes dans les Védas, leur apprendre le chemin du salut, tel est donc l'un des buts de l'Incarnation

(1) 3, XXIV, 10.
(2) 2, VII, 36.
(3) 5, XVIII, 6.

de Vishnu ; mais ce Dieu vient encore dans le monde, afin de consommer la perte de ses ennemis, en les détournant de la vérité pour leur enseigner positivement l'erreur :

« Quand les ennemis des Devas (les Démons), se tenant dans la voie des Védas, porteront la mort dans les mondes, du haut de leurs villes aériennes, construites par Maya ; prenant alors, pour séduire et troubler leur intelligence, un masque trompeur, Vishnu leur exposera en détails la mauvaise loi (1). »

Il les détournera de la voie des Védas et par là même les dépouillera de leur puissance ; il les rendra incapables désormais de nuire à ces mondes au salut desquels il s'est voué.

Si Dieu se montre implacable à l'égard de ces esprits pervers, de ces mauvais anges, et plonge leur intelligence dans les ténèbres, en leur refusant sa lumière, d'autre part, il est plein de compassion pour les hommes qui pèchent moins par malice que par ignorance et faiblesse. C'est ce que les Rishis dirent un jour à Bhagavat lui-même :

« Dans ta pitié infinie pour des insensés qui ignorent la félicité suprême, ô toi qui es le premier des esprits, ne viens-tu pas, afin de leur faire partager ta grandeur, qui est la délivrance, de leur apparaître ici, comme un simple mortel, et sans être appelé (2). »

Aussi, comprend-on l'enthousiasme avec lequel Akrûra, se rendant au parc de Nanda, pour y visiter le jeune Krishna, qu'il savait être Vishnu fait homme, s'écriait, tout le long du chemin, en parlant de cet Enfant-Dieu :

« Je vais le voir aujourd'hui, de mes yeux, lui, la voie des êtres éminents, le gourou, le bien-aimé des trois

(1) 2, VII, 37.
(2) 5, III, 9.

mondes, la joie suprême de quiconque a des yeux... Les aurores ont été belles pour moi ! (1) »

Ce fut donc pour le salut du monde que Vishnu s'incarna.

Examinons maintenant les moyens dont il se servit pour atteindre son but.

Afin de sauver les pécheurs, il se fit ascète, dans l'un de ses nombreux avatars :

Bhagavat étant descendu à l'aide d'une portion de sa substance dans le sein d'une fille de Daksha, s'imposa des mortifications à Vadarika, dans l'intérêt des hommes (2). »

Il prêchait d'exemple, et pratiquait le premier la doctrine qu'il enseignait. De même Saint Luc dit de notre divin Sauveur : *Cœpit facere et docere* (3). Voilà pourquoi le Christ prit une chair passible et mortelle.

« L'antique Purusha, le premier des esprits, revêtit un corps pour accomplir les devoirs qui conduisent à l'inaction (4). »

L'inaction est le bonheur suprême pour les Hindous, non tant parce que tout mouvement semble être une douleur pour ceux d'entre eux qui vivent sous des climats énervants, comme les populations du Dekkan, par exemple, que parce que, d'après leurs croyances, la délivrance s'obtient seulement par l'extinction complète du Karman, ainsi que nous le disions plus haut.

Bénéficier des mérites de Bhagavat, imiter ses vertus : deux moyens d'être compris pratiquement dans le décret, d'ailleurs théoriquement universel, de la Rédemption. Il en est d'autres plus simples et non moins infaillibles.

Lorsque Vishnu parut sous la forme d'un nain, le roi

(1) 10, XXXVIII, 14.
(2) 7, XI, 6.
(3) Act. I, 1.
(4) 5, VI, 15.

des Yakshas, Bali, un jour qu'il était venu le visiter, lui lava les pieds; puis, « comme il connaissait son devoir, il éleva au-dessus de sa tête, [l'aiguillère remplie de] l'eau qui avait touché les pieds du petit Brahmane, cette eau fortunée qui efface les péchés du monde (1). »

Et dans sa reconnaissance, le prince dit à Vishnu :

« L'eau qui a lavé tes pieds a effacé mes fautes, et l'empreinte de tes pieds a purifié cette terre (2). »

Un autre moyen plus facile encore, et plus efficace même, c'est d'invoquer le nom de Hari. Nous en parlerons plus longuement dans la suite. Pour le moment nous nous bornerons à dire que, pour être sauvé, il suffit de prononcer l'un des noms de Bhagavat, n'importe comment et en l'appliquant à n'importe qui.

« Non, le coupable ne se purifie pas aussi sûrement, par les autres actes de pénitence indiqués par les sages habiles dans le *Véda*, qu'il le fait en prononçant les syllabes du nom de Hari, car cette pratique lui enseigne les qualités du Dieu dont la gloire est excellente (3). »

Le poète insiste et complète sa pensée :

« L'action de répéter les noms de Vaikuntha, soit pour désigner une personne quelconque, soit en plaisantant, soit même avec une intention d'insulte ou de mépris, est, on le sait, capable d'effacer toutes les fautes (4). »

Nous retrouverons ces textes lorsque nous raconterons l'histoire si curieuse de la conversion d'Ajâmila.

Enfin Bhagavat sauve ses ennemis, même lorsqu'il les met à mort, témoin Pûtanâ, Agha, Baka et Kamsa, pour ne parler que de ceux-ci ; nous en reparlerons plus loin.

Les épouses du serpent Kâliya vaincu et sauvé par Krishna disaient avec raison à ce dernier :

(1) 8, XVIII, 28.
(2) Ibid., 31 et 32.
(3) 6, II, 11.
(4) Ibid., 14.

« Le châtiment dont tu frappes les méchants efface leurs fautes (1). »

Il semble, tout d'abord, que la morale ne trouve guère son compte dans une doctrine qui enseigne que, pour être sauvé, il suffit de prononcer le nom de Dieu, fût-ce par inadvertance ou par mépris, sous forme de blasphème. Mais il faut observer que ce nom renferme en lui une puissance de conversion absolument irrésistible. A peine le grand coupable Ajâmila qui certes ne songeait guère à changer de vie eut prononcé le nom de Nârâyana, — c'était celui de son fils — qu' « il se sentit pénétré de dévotion pour le bienheureux Hari (2). » A partir de ce moment, ce ne fut plus le même homme : il servit Dieu avec autant d'ardeur qu'il en avait mis jusqu'alors à l'outrager.

La doctrine du *Bhâgavata* n'est donc pas, comme il semblerait au premier abord, en contradiction avec celle du Mahâbhârata où nous lisons :

« Le port du triple bâton, l'ascétisme, la tresse, la tonsure, les habits d'écorce ou de peau, l'observance des vœux, la consécration, l'adoration du feu, le séjour dans la forêt, le dessèchement du corps, tout cela est vain si le cœur n'est pas pur (3). »

La pureté du cœur pourrait bien être, en effet, le point central de la religion du Bhâgavata ; tout semble y converger. Elle procède de la dévotion à Bhagavat et cette dévotion est accessible à tous, puisque, pour l'obtenir, il suffit de prononcer l'un des noms multiples de ce Dieu.

Par conséquent, tous les hommes seront sauvés, s'ils le veulent, et nul ne le sera sans un cœur pur : ne l'oublions pas.

(1) 10, XVI, 34.
(2) 6, II, 25.
(3) Vana P. CC, 96 et 97.

Puisque la simple prononciation du nom de Vishnu inspire son amour aux âmes mêmes qui lui sont le plus fermées, combien ne devaient pas l'aimer ceux qui vivaient de sa vie, lors de ses avatars, et comment ne pas ajouter foi au poète, lorsqu'il dit, dans un langage expressif jusqu'à l'hyperbole :

« A la vue de Krishna, les Bergers et les Bergères ne pouvaient rassasier leurs regards fascinés ; ils s'indignaient de la nécessité où ils étaient de fermer, même un instant, les yeux (1). »

Le fidèle, épris de l'amour divin, désire contempler Dieu constamment, sans distraction ; les exigences de la vie matérielle le désolent ; il voudrait n'avoir point de corps.

Vishnu enfin s'incarnait de préférence dans telle ou telle famille, afin de récompenser de leurs vertus ceux qu'il choisissait ainsi pour naître d'eux.

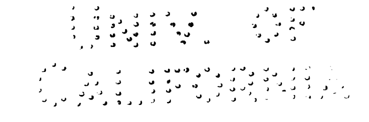
Qu'il me suffise de citer cette parole :

« Qui pourrait imiter le Rishi des rois, Nâbhi, dont Hari voulut être le fils, à cause de ses bonnes actions ? (2). »

Telle est la doctrine de l'Incarnation, d'après le *Bhâgavata Purâna* « le poème que les Hindous lisent le plus aujourd'hui (3). »

Le but qu'elle poursuit, c'est, nous venons de le voir, « l'affranchissement de la vie de la transmigration par la foi et par l'amour (4). »

(1) 9, XXIV, 64.
(2) 5, IV, 6.
(3) Bhâgavata, traduction Hauvette. Avant-Propos. II.
(4) Ibid.



CHAPITRE CINQUIÈME

Panthéisme.

Au livre quatrième, l'auteur parle du *Bienheureux Adhokshaja dont la forme est la réunion de toutes les créatures* (1). Cette forme, nous le reconnaissons de plus en plus clairement, est identique avec le fond, de sorte que Bhagavat est tout, dans le sens le plus rigoureux du mot. Cependant, nous pouvons nous attendre à voir l'auteur revenir, ou mieux se donner l'air de revenir sur cette définition, comme s'il avait peur d'être pris au mot ; puis, au moment où l'on s'y attendra le moins, il accentuera davantage sa première idée, quitte à la mitiger par de nouvelles réticences. Du reste, ce n'est pas dans l'Inde seulement que les poètes se plaisent à divaguer ; peut-être toutefois est-ce là que les divagations poétiques ont le plus de cours. Dante, voulant flétrir une localité italienne, dit que, *pour un denier, de non l'on y fait oui.*

Del no per li denar vi si fa ita (2).

Les poètes hindous se contredisent à meilleur marché, puisqu'ils le font gratuitement, ce qui après tout prouve en faveur de leur désintéressement. Et puis, ils ne posent pas en raisonneurs inflexibles ; aussi ne prennent-ils jamais leurs arguments plus au sérieux qu'il ne faut ; ils n'ont point la prétention de ce démon dont parle encore l'auteur de la *Divine Comédie*, lequel, ayant démontré à saint François d'Assise que l'âme qu'il voulait

(1) 4, XII, 5.
(2) *Inf.*, XXI.

emmener au ciel appartenait à l'enfer, ajoutait ironiquement, en s'adressant cette fois à sa victime terrifiée qu'il entraînait avec lui aux abîmes, après l'avoir arrachée à la tutelle du Bienheureux : *Peut-être ne savais-tu pas que je suis logicien ?*

. . . . Forse
Tu non pensavi ch'io loico fossi ? (1)

Accordons à notre compilateur hindou qui autrement serait inexcusable, le bénéfice de cette circonstance atténuante ; il ne dit nulle part qu'il suivra, dans ses raisonnements, une méthode rigoureuse et il prouve partout le contraire. Sachons lui gré de sa candeur.

Bhagavat se définit lui-même de la sorte :

« Oui, je suis la réunion entière des êtres dont je suis l'âme et l'auteur. Je suis le Brahma parlé (2) et je suis le Brahma supérieur : ce sont là mes deux corps éternels (3). »

Précédemment, le poète invitait en ces termes les hommes à se montrer fidèles au culte de Vishnu, son dieu de prédilection :

« Hari, le Seigneur Suprême, habite dans le corps de tous les êtres sous la forme de leur âme ; considérez tout cet univers comme son séjour ; c'est ainsi que vous lui serez agréables (4). »

Dieu est l'ensemble des êtres émis par lui. Nous disons *émis* et non *créés* parce que, le lecteur l'a vu et nous le prions de ne point l'oublier, l'idée de création, dans le sens rigoureux du mot, est complètement étrangère à ces vieux théologiens de l'Inde qui comparent Dieu formant le monde à l'araignée tissant sa toile ; la Mâyâ est son organe sécréteur, s'il nous est permis de parler ainsi. Mais

(1) Id., XXVII.
(2) Le Véda.
(3) 6, XVI, 51.
(4) *Id.*, IV, 13.

ici comme ailleurs, il ne faut pas trop presser la comparaison.

Bhagavat est l'âme de l'Univers qui sans lui serait moins qu'un cadavre, ainsi que nous le verrons plus loin. Il habite les mondes qu'il emplit de son immensité, bien différent de l'araignée laquelle ne sait occuper qu'un point de sa toile à la fois. Les deux corps éternels de Vishnu, s'il faut s'en rapporter au témoignage de Vishnu lui-même et certes il doit être bien informé, sont les Védas, la Parole sainte par excellence, et le Brahma supérieur, c'est-à-dire Brahme. Le Dieu donne ici au mot *corps* un sens immatériel qu'il ne comprenait probablement pas très bien lui-même et qu'il eût été, sinon lui, du moins son interprète, assez empêché de définir. Ces deux corps de Bhagavat qui n'en sont point ne le dispenseront nullement d'en revêtir un troisième, plus palpable, celui-là, tout chimérique, tout imaginaire qu'il puisse être.

Les Asuras dirent un jour à Kamsa :

« Les Brahmanes, les vaches, les Védas, les austérités, la vérité, le calme des sens et la quiétude de l'âme, la foi, la compassion, la patience et les sacrifices sont autant de formes de Hari (1) ».

Les Brahmanes, les vaches, sans parler des sacrifices, sont des formes un peu plus matérielles que les Védas, considérés comme paroles, non comme écrits, et surtout que Brahme, l'Etre Suprême. L'énumération précédente nous prouve que les formes, c'est-à-dire les corps de Bhagavat, se multiplient d'une façon assez remarquable.

Bhagavat disait à Uddhava :

« Celui qui me reconnaît également dans le Brahmane et le Pulkasa (2), le voleur et l'homme pieux, le soleil et

(1) 10, IV, 41.
(2) Membre d'une caste méprisée.

l'étincelle, l'homme inoffensif et l'homme cruel, est réputé sage (1) ».

Il ne faut pas s'étonner que Bhagavat soit tant de choses à la fois, lui que l'on doit voir partout puisqu'il est tout. Le poète en parlant de Devakî, la mère de Krishna, dit que, pour elle, *Celui-là seul qui est toutes choses est Dieu* (2). Ainsi doit penser quiconque a du discernement :

« La discussion, née parmi les hommes, qui résulte de l'ignorance où ils sont au sujet de l'Ame [et qui leur fait dire :] *C'est cela, ce n'est pas cela,* provient de la distinction ; bien que sans objet, elle ne saurait disparaître de leur monde, parce qu'ils ont détourné de moi leur intelligence (3). »

Voilà comment parle Bhagavat.

Le Dieu unique en dehors duquel rien ne saurait exister, puisqu'il est tout, c'est Vishnu, incarné en Krishna :

« Pour celui qui connaît ici Krishna dans son essence, l'univers mobile et immobile est la forme de Bhagavat : il n'y a donc de réel que lui seul au monde (4). »

Les êtres qui se meuvent et ceux qui ne se meuvent pas ; en d'autres termes, les êtres animés et les êtres inanimés : tous les êtres par conséquent, voilà le corps ou la forme de Bhagavat. Mais, au demeurant, nous ne sommes plus à l'apprendre, celui-ci existe seul ; ce qui est en dehors de lui est illusion et fantôme. Le poète nous l'a répété à satiété ; il continuera de toujours nous le redire et, sous ce rapport, il se pourrait qu'en l'accusant plus haut d'illogisme, nous l'ayons méconnu. Et pourtant, il semblera plus d'une fois prendre à tâche de légitimer notre première opinion en énumérant par le menu ce qu'est Bhagavat, donnant à entendre, par suite,

(1) 11, XXIX, 14.
(2) 10, I, 56.
(3) 11, XXII, 33.
(4) 10, XIV, 56.

qu'il n'est pas autre chose et que s'il existe quelque être en dehors de cette énumération, l'on ne saurait l'identifier avec Dieu ; celui-ci alors cesserait d'être tout.

Ecoutons ce langage bizarre qu'il nous a déjà fait entendre :

« Le Dieu du sacrifice réunit en sa personne l'ensemble de tous les dieux ; il est l'âme de toutes choses : il est supérieur aux organes des sens. En effet, les Substances *nécessaires*, les Mantras, le Rituel, le Sacrifice, l'Auteur du sacrifice, les Ritvijs, le Devoir, le Lieu et le Temps, tout cela n'est autre que lui (1). »

Si Bhagavat (car il s'agit toujours de lui) est l'ensemble des dieux, ce n'est pas à dire qu'il soit la totalité des autres êtres ; s'il est l'âme de toutes choses, il n'en est peut-être pas le corps ; d'autre part, s'il est supérieur aux organes des sens, c'est que les organes des sens ne rentrent pas dans son concept.

Voilà comment chacun de nous raisonnerait, peut-être, mais ce n'est pas ainsi que raisonne un Hindou — surtout s'il est poète — quand il raisonne.

Dans ce passage d'ailleurs, il est tout spécialement question du sacrifice. Au chapitre précédent nous signalions ce qu'a de remarquable cette complète identification de Dieu et du sacrifice. Mais les théologiens des rives du Gange semblent gâter à plaisir leurs plus belles conceptions. Si Dieu est tout, en effet, qu'y a-t-il d'étonnant qu'il soit le sacrifice comme le reste ? On dirait que le génie hindou, incapable de rien inventer de lui-même, épuise ses ressources à dénaturer de la façon la plus étrange les traditions qu'il accepte — et il les accepte toutes, de toutes mains, — ou du moins qu'il se plaît à les amalgamer, à en faire une sorte de macédoine qui dégénère aisément en *olla podrida*. C'est ainsi que la note panthéistique trou-

(1) 9, VI, 35 et 36.

blera constamment désormais la mélodie théologique que nous étions habitués à entendre jusqu'à présent ; elle en deviendra même la dominante, hélas ! Avouons cependant qu'elle flatte agréablement l'oreille de certains libres penseurs, lesquels ne redoutent rien autant qu'un Dieu personnel et qui, lorsqu'ils sont forcés de reconnaître l'existence divine, veulent que tout soit Dieu, jusqu'à leurs turpitudes intellectuelles et morales, s'imaginant y avoir leur compte et s'inquiétant fort peu que la logique ou le bon sens y trouvent le leur.

Dans la fameuse description de la cuirasse de Nârâyana (1) nous trouvons ces paroles placées sur les lèvres de Viçvarûpa :

« Comme il est vrai que Bhagavat lui-même est essentiellement *ce qui existe comme ce qui n'existe pas* pour nos organes, ainsi puissent tous les désastres disparaître devant nous (2). »

L'expression *sadasat* pouvant se rendre encore, nous l'avons vu, par la *cause et l'effet* (3), comprend tous les êtres existants et même tous les possibles. Le poète ne saurait être plus précis. Dans le cours de l'ouvrage, il répète assez fréquemment cette phrase, passée chez lui, comme tant d'autres, à l'état de formule :

« O Krishna, il n'y a pour toi ni dehors, ni dedans, rien ne pouvant circonscrire Celui qui est le tout, l'âme de tout, l'âme et la réalité (4). »

Nous voilà donc bien avertis que tout ce qui existe est Dieu et que tout ce qui n'est pas Dieu n'est que chimère et mensonge. Si le poète a convaincu les autres, je me

(1) Les Hindous appellent *cuirasse* toute prière tutélaire. Les anciens Celtes en faisaient autant. Cf. *Légende Celtique* de M. de La Villemarqué. Introd., p. XXIV.

(2) 6, VIII, 29.

(3) Cf. 7, IX, 31.

(4) 10, III, 17.

prends à douter parfois qu'il soit convaincu lui-même. Continuons, pour nous en assurer, de prêter l'oreille, en nous armant de patience, à ses pieuses divagations.

« L'Esprit est le merveilleux miroir des vingt-cinq principes (1). »

C'est Vishnu, l'Etre Suprême, que le poète désigne sous le nom d'*Esprit*. Dieu n'est plus ici que le miroir où tout se reflète. Sans doute, ce miroir est merveilleux : il reproduit fidèlement les images des êtres que l'on peut y contempler à loisir, comme autrefois Yaçodâ, l'épouse de Nanda, vit l'Univers tout entier dans la bouche entr'ouverte et souriante de l'enfant Krishna qu'elle allaitait (2) ; mais enfin ce n'est qu'un miroir. Toutefois, d'après ce que le poète nous a déjà dit et tout ce qu'il nous dira par la suite, il n'est pas impossible, peut-être, de deviner ce qui rend ce miroir si merveilleux. L'image reflétée, si on la considère en elle-même, n'est qu'une ombre, non une réalité : le miroir qui la reflète, au contraire, est une réalité palpable, qui vit en dehors de l'image, laquelle ne saurait vivre sans lui. Voilà comment l'Esprit a une existence indépendante des autres êtres qui tous dépendent de lui et n'existent que par lui.

Bhagavat, instruisant Devahûti, sa mère, des devoirs de l'homme vis-à-vis de l'Etre Suprême, qui n'était autre que lui, parla ainsi :

« Avec un cœur étranger à toute autre chose, il faut que l'homme voie l'Esprit dans tous les êtres, et tous les êtres dans l'Esprit, qui est pour toutes les créatures comme leur âme (3). »

Ici l'Esprit continue d'être le miroir des êtres, mais à la condition que chacun de ces derniers soit miroir à son tour ; de telle sorte que l'Esprit et les êtres, considérés

(1) 6, V, 17.
(2) Cf. 10, VII, 36 ; VIII, 36 et seq.
(3) 3, XXVIII, 42.

alternativement comme miroirs et comme images, existent tantôt et tantôt n'existent pas; car, dans la pensée de l'auteur, nous le verrons clairement par la suite, un reflet ne suppose pas nécessairement un objet reflété ; s'il a besoin d'un réflecteur, d'un miroir, pour exister, il peut fort bien se passer du reste ; il est à la fois et n'est pas, suivant une expression que nous avons souvent rencontrée. Ainsi donc Dieu est tout, tout est Dieu et tout... n'est rien. Le néant absolu, le *nirvâna* pour Dieu, comme pour les autres êtres, serait-ce donc, en dernière analyse, le mot suprême de la théologie du Bhâgavata, j'allais dire le suprême résidu de son alambic ?

Peut-être, nous ne le saurons bien qu'à la fin de cette étude. Depuis longtemps, nous voyons que la logique hindoue a peine à se renfermer dans des limites bien déterminées, elle préfère tourbillonner, le mot n'est pas trop fort, dans une série interminable de cercles vicieux qui vont toujours s'élargissant et lui permettent de se livrer à toutes ces évolutions, fantaisistes jusqu'à l'extravagance.

« Aja (1), raconte Çuka, vit une fois que toutes les âmes sont le Brahme suprême, celui dont la splendeur éclaire l'Univers entier, les êtres mobiles et les êtres immobiles. Bouleversé par cette apparition merveilleuse et perdant l'usage des onze sens à sa lumière, Brahmâ demeura tout interdit, comme une misérable idole devant la déesse de la cité (2). »

Brahmâ lui-même, tout associé qu'il fût à Vishnu dans la Trimûrti, ne connaissait pas encore jusque là, paraît-il, la nature ni l'*étendue* de son collègue.

Tout-à-l'heure, Bhagavat était l'âme des créatures ; ici toutes les âmes sont Bhagavat ; c'est toujours un peu la même chose : le reflet qui devient miroir, le miroir qui devient reflet. Brahmâ se sentit pris de vertige à la vue du

(1) Brahmâ.
(2) 10, XIII, 55 et 56.

spectacle qui se déroulait devant lui : il est certain que la tête tourne aux plus forts, lorsque l'on plonge son regard dans cet abîme sans fond, plein de ténèbres, peuplé d'ombres fantastiques, de spectres monstrueux, que l'on appelle la théologie brahmanique. Tâchons, en nous cramponnant solidement aux rebords de ce gouffre, de le sonder sans encombre, s'il est possible :

« Un *gourou* est la forme de Brahme ; un père est celle du chef des créatures ; un frère est celle d'Indra, chef des Maruts ; une mère est le corps même de la terre. Une sœur est la forme de la pitié ; un hôte est réellement celle de la justice ; un visiteur est celle d'Agni ; la totalité des êtres est la forme de l'Esprit (1). »

Cette originale énumération de formes n'est là que pour amener le trait final.

La Religion nous enseigne que nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu, notre Créateur (2). Il ne s'agit que de nos âmes qui, d'une certaine manière, sont aussi les formes de l'Etre Suprême ; mais elles ne sont pas seulement cela ; elles ont une existence, une réalité distincte de Dieu, bien que dépendante de lui. Pour notre poète théologien, au contraire, les êtres ne sont que des formes, des images de l'Esprit. Sans doute, les comparaisons dont il se sert tendraient à laisser croire que les êtres représentent l'Esprit, comme un précepteur l'autorité de Dieu ; une mère dévouée, la terre qui livre ses trésors aux hommes, ses fils, etc. Il n'en est rien ; le passage suivant suffirait lui seul à nous en convaincre, lors même que nous n'aurions pas cent autres aveux non moins significatifs de l'auteur. Voici, en effet, le langage qu'il fait tenir à Vishnu :

« Brahmâ, Bhava (Çiva), les Manus, les premiers des

(1) 6, VII, 29 et 30.
(2) Cf. Gen. I, 26 et 27.

Immortels, et vous, chefs des Créatures, vous êtes tous des manifestations multiples de ma personne, vous qui devenez les causes de l'existence des êtres (1). »

Ceux qui tiennent le premier rang, dans l'échelle des êtres, ne sont que les manifestations de Bhagavat ; les autres êtres qui reçoivent d'eux l'existence ne sauraient être davantage, c'est évident. Parmi ces reflets, pour reprendre une image que nous avons rencontrée précédemment, il en est de plus vifs les uns que les autres, mais tous sont des reflets qui disparaîtraient aussitôt, si le foyer lumineux venait à s'éteindre.

Dans le chapitre ambitieusement intitulé : *Description de la sphère des astres*, le poète, identifiant les phénomènes cosmiques avec Bhagavat, dit au sujet de la lune :

« Cet astre qui est le souffle et la vie de la totalité des êtres vivants, parcourt en trente Muhûrtas (2) chacun des Nakshatras (3). Cet astre est le bienheureux Purusha lui-même qui est formé de seize parties (4) ; que constituent le cœur, la nourriture et l'immortalité ; qu'on dit, en un mot, formé de l'ensemble des êtres, parce qu'il sait faire prospérer la vie de tous, Devas, Pitris, hommes, Bhûtas, animaux, oiseaux, reptiles et végétaux (5). »

Ce n'est plus le soleil, c'est la lune qui nourrit les êtres, leur donne croissance et prospérité ; ils ne respirent, ils ne vivent que par cet astre. N'en soyons point surpris, puisqu'il est Purusha lui-même, Purusha de qui dépendent

(1) 6, IV, 45.

(2) Le Muhûrta est la 30e partie du jour, soit 48 minutes environ.

(3) Ce mot désigne ici moins une étoile qu'une des 27 ou 28 parties de l'espace que parcourt la lune, dans chacune de ses révolutions, d'après les astrologues hindous.

(4) Ce sont les 16 Kalâs ou fragments dont se compose le disque lunaire, suivant les mêmes.

(5) 5, XXII, 9 et 10.

les plus grands des dieux, aussi bien que les plantes les plus infimes.

Notons que, dans la nomenclature qui termine la citation, les Bhûtas sont les éléments, de sorte que toute la nature s'y trouve comprise.

Notre auteur, nous avons pu le remarquer déjà, ne manque jamais, lorsqu'il célèbre les vertus d'un être quelconque, animé ou non, de l'identifier avec Bhagavat. Lorsqu'un Dieu lui semble mériter un culte spécial, vite il le donne pour Bhagavat en personne, afin de l'imposer plus sûrement à l'estime et l'admiration de tous. Si c'est un être inférieur à un Dieu, d'apparence au moins, dont il entreprend l'éloge, un oiseau par exemple, tel que Garuda, le poète hindou, qu'il s'appelle Vyâsa, Vâlmiki, ou de tout autre nom, ne manquera jamais de nous le donner pour un avatar de Vishnu, c'est-à-dire encore pour Bhagavat.

Par malheur, le mérite qu'ont ces êtres de représenter le Dieu suprême diminue prodigieusement, lorsque l'on vient à songer que ce privilège incomparable, ils le partagent avec tous les êtres sans exception, puisque tous sont Bhagavat et ne sont pas autre chose.

« Bhagavat n'a ni ami, ni ennemi, ni adversaire, ni partisan, car, comme toutes les créatures ne sont autre chose que lui, Hari est l'ami de toutes les créatures (1). »

Voilà qui est formel. Nul n'a le droit de se dire l'objet d'une faveur spéciale, de la part de Dieu, nul ne peut se vanter d'être son ami de prédilection; de même aussi que personne ne doit poser en victime de sa haine, de sa vengeance. Dieu étant tout ce qui existe ne saurait haïr personne; et comme il s'aime également dans tous les êtres qui ne sont autres que lui, Bhagavat n'a point de favoris : les amitiés particulières lui sont inconnues, parce qu'elles lui sont impossibles.

(1) 6, XVII, 33.

Nous ne voyons pas trop comment la morale peut s'accommoder d'un pareil dogme. En effet, si nous sommes Dieu, nous sommes au-dessus de toute loi ; ou plutôt nous sommes la loi même. Si l'homme de bien, celui qui se dévoue au service de ses semblables, n'est pas plus aimé de Dieu qu'un voleur, ou qu'un assassin, que devient cette pauvre morale ?

Pourtant nous ne sachions pas que le Bhâgavata Purâna, révéré des Hindous, à l'égal de la Bible chez les Chrétiens, soit pour eux une école d'immoralité. C'est qu'une heureuse inconséquence vient sauvegarder ce peuple. Pour échapper à la renaissance, afin de sortir du cercle fatal de la métempsychose, il n'y a qu'un moyen : éviter le péché, c'est-à-dire tout ce qui peut nuire au prochain. Cette doctrine de l'*ahimsâ*, de la non-nuisance, est la digue insubmersible, la cloison étanche qui empêche le dogme dissolvant du panthéisme d'envahir la morale et de l'engloutir à jamais.

D'ailleurs, le poète hindou qui ne redoute nullement de se contredire dans la même page et souvent dans la même ligne, ne manque jamais, lorsqu'il parle d'un sage illustre, de le présenter comme un favori de Bhagavat, de même qu'il donne les méchants, les adversaires des Brahmanes, par exemple, pour les ennemis personnels et irréconciliables de son Dieu.

Le cœur de l'homme vaut généralement mieux que sa tête, surtout chez les peuples qui vivent en dehors de la foi ; car si les croyances d'un Chrétien valent mieux que ses mœurs, les mœurs d'un païen, au contraire, sont préférables à ses croyances. Le premier, si grand qu'il soit, n'atteindra jamais dans sa conduite le sublime de sa foi ; tandis que le second aura beau se ravaler, jamais il ne pourra faire tout le mal que son incrédulité — positive ou négative — semble lui permettre ; il aura beau descendre, il ne tombera jamais au niveau de ces théories erronées

qui fatalement aboutissent à l'athéisme. Quel est l'athée, en effet, qui ne trouverait le moyen de s'arranger avec une déclaration du genre de celle-ci :

« Rien de ce qui se voit ou s'entend, de ce qui a été, est ou sera, de ce qui est fixe ou mobile, grand ou petit, rien absolument qu'on puisse désigner par un nom n'existe que le seul Acyuta ; il est tout, parce qu'il est la suprême réalité (1). »

Nous ne voyons pas, encore une fois, que ce panthéisme théorique puisse gêner la pratique de l'athée le plus convaincu du monde. Que tout soit Dieu, ou qu'il n'y ait pas de Dieu, cela revient absolument au même. Si Dieu n'existe pas, il est clair que je n'ai pas de Dieu ; si je suis Dieu, je n'ai pas de Dieu non plus.

Tout-à-l'heure, nous parlions des inconséquences formelles et naïves du poète ; en voici un échantillon qui nous a paru assez curieux pour être signalé. Dans un chapitre intitulé *Description du Jeu du Râsa*, nous voyons Parîkshit, le royal interlocuteur de Çuka, scandalisé au récit des nombreux adultères commis par Krishna avec les bergères du parc. Le prince demande au sage comment celui qui posa les barrières de la loi peut les franchir aussi impudemment, Çuka répond :

« Parce que des êtres hors ligne (2) ont violé la loi ; il ne faut pas l'imputer à faute à ces êtres éminents, non plus qu'au feu de tout dévorer. Que jamais nul, s'il n'est leur égal, ne se permette rien de pareil, même en pensée : ainsi tout autre que Rudra périt à avaler follement le poison sorti de l'Océan (3). Ce que disent ces êtres supérieurs

(1) 10, XLVI, 43.

(2) Krishna n'est autre que Bhagavat, l'Etre Suprême.

(3) Ce poison devait faire périr l'Univers, Rudra, c'est-à-dire Çiva, se dévouant, absorba le fatal breuvage ; il en fut quitte pour avoir la gorge teinte en bleu, par suite de l'action corrosive de ce dernier, de là son surnom de *Nîlakantha*, le dieu *au cou bleu*.

est bien ; ce qu'ils font, quelquefois. D'eux le sage ne doit imiter que ce qui est conforme à leurs discours. Il n'y a pour eux ici-bas, ni intérêt à bien faire, ni dommage à mal faire, ô roi, parce qu'ils n'ont pas de personnalité. Rien n'est bien, à plus forte raison rien n'est mal pour le Seigneur... Comment Celui qui a pris un corps librement serait-il enchaîné par les œuvres? (1) »

Si le poète n'ose pas recommander la conduite d'ailleurs profondément immorale de son Dieu, s'il la condamne même formellement dans un homme, cela ne l'empêche nullement de conclure ainsi :

« Quiconque écoute et raconte avec foi ces jeux de Vishnu avec les femmes du parc, animé soudain d'une dévotion très grande pour Bhagavat et affermi dans la sagesse, il est affranchi aussitôt du mal qui ronge le cœur (2). »

Donc, pour être sauvé, il faut éviter de faire ce que fait Bhagavat, mais il est bon de raconter soi-même ou de se faire raconter l'histoire de ses turpitudes, tout en s'interdisant la *pensée même* de pareilles choses.

L'auteur semble excuser Bhagavat, en alléguant qu'il n'a point de personnalité. Le dieu du Panthéisme est bien, en effet, un Dieu impersonnel. Mais Krishna, l'avatar de Bhagavat ou Vishnu, n'était-il pas un Dieu en chair et en os ? N'était-il pas doué de personnalité ? Notre théologien nous insinue que non, parce qu'il croit y trouver l'apologie de sa divinité favorite. Cette doctrine est d'ailleurs assez conforme au passage suivant, si toutefois nous pouvons nous flatter d'avoir la clef de cette énigme presque indéchiffrable.

« La portion obscure de Bhagavat se nomme Ananta (3);

(1) 10, XXXIII, 30-34.
(2) Ibid , 40.
(3) L'Infini.

ceux qui suivent les doctrines des Sâtvatas (1) l'appellent Samkarshana, c'est-à-dire la faculté par laquelle sont unis ensemble le sujet qui voit et l'objet qui est vu, et qui a pour signe la personnalité qu'on appelle le moi (2). »

L'Atman ou l'Ame suprême échappe à la personnalité, tandis que le Jivâtman ou l'âme individuelle qui accuse son existence en disant : « C'est moi, c'est à moi (3) », est entachée de personnalité.

Nous disons *entachée*, car la personnalité est un défaut, c'est une illusion, de sorte que l'Etre impersonnel seul existe, les êtres personnels n'existent pas ; ce sont des néants *qui s'imaginent exister*. Nous voici rentrés dans le Panthéisme, avant même d'en être sortis, il est vrai.

L'union, ou plutôt l'identification du sujet et de l'objet dont parle le poète rappelle un peu *l'idéalisme subjectif absolu* de Fichte. Il y a d'ailleurs entre le panthéisme de l'Inde ancienne et celui de la moderne Allemagne des points de contact assez nombreux; l'erreur ne se mentant pas toujours ni en tout à elle-même.

Mahâdeva, c'est-à-dire Çiva dit un jour à Vishnu :

« Tu es à la fois la cause et l'effet, la dualité et l'unité ; mais comme l'or est identique à lui-même, qu'il soit brut ou travaillé ; ainsi, il n'y a pas en toi de distinction essentielle ; ce sont les hommes ignorants qui voient en toi une double nature, parce que les modifications de ton essence, exempte d'attributs, sont l'œuvre des qualités (4). »

Notons que ces modifications sont les âmes individuelles et les autres êtres, distincts de Bhagavat d'une distinction non pas personnelle, mais accidentelle, ou mieux

(1) Partisans de Bhagavat voués à la Bonté personnifiée par lui. Cf. 12, VIII, 46.

(2) 5, XXV, 1.

(3) *Aham mameti*, expression que l'on retrouve à chaque instant.

(4) 8, XII, 8.

purement fictive. D'ailleurs, l'Etre suprême a soin de signaler lui-même cette différence et de nous avertir de l'erreur que nous sommes portés à commettre en l'identifiant avec nos *jîvâtmans*, ou avec les objets qui nous tombent sous les sens :

« C'est dans le corps qu'il faut chercher l'esprit qui se sépare de ce qui n'est pas lui, en disant : Ce n'est pas moi, ce n'est pas moi (1). »

Ainsi Bhagavat est de l'or travaillé ; tous les autres êtres renferment le même lingot d'or, mais un or brut, le minéral enveloppé dans sa gangue, le minerai.

La science est le feu qui débarrasse le précieux métal de cet alliage impur et le fait paraître dans toute sa splendeur, dans toute sa netteté. Toutefois, c'est le même or, avant l'affinement comme après : la différence est produite par l'élaboration du creuset. L'enveloppe grossière, immonde, c'est la matière et le *jîvâtman*. Dieu s'en éloigne avec dégoût, en s'écriant qu'on prenne bien garde de ne point le confondre avec cette impureté.

Ainsi, le poète, non sans grand renfort de mots obscurs et très souvent inintelligibles, s'évertue à démontrer qu'il n'y a pas de différence essentielle entre Dieu et les autres êtres ; cependant, si l'on s'obstine à en voir, il y consent, mais à la condition que Bhagavat seul soit considéré comme existant et le reste comme n'étant pas. Tous les êtres, en un mot, sont Bhagavat ; ou sinon, c'est que Bhagavat seul existe.

Le panthéisme trouve également son compte dans l'une et l'autre spéculation.

Le poète nous dit encore :

« Tout ce que l'homme fait pour lui-même et pour ses enfants... est sans résultat, parce que tout cela est fait

(1) 7, VII, 23. Le texte dit plus énergiquement, mais d'une façon un peu trop elliptique : *Neti, neti ; non pas, non pas.*

en vue de la distinction ; mais les mêmes choses sont utiles, accomplies dans cette vue que Dieu est en toutes choses ; c'est comme l'arrosement qui, donné à la racine, profite à l'arbre tout entier (1). »

Point de différence, essentielle du moins, entre le père et le fils. Les poètes hindous disent que celui-ci est la *prolongation* de celui-là. Suivant eux, l'homme, en devenant père, s'engendre lui-même.

D'autre part, Dieu est en toutes choses, comme la sève dans toutes les parties de l'arbre ; et de même qu'au demeurant le tronc, l'écorce, les branches et les feuilles ne sont que les diverses manifestations ou métamorphoses de la sève, qui ne saurait dès lors en différer essentiellement, ainsi en est-il de Dieu relativement à la nature entière, dont il est la nourriture et la vie.

Lorsque le poète nous dit :

« L'Esprit, ce spectateur interne, est distinct des éléments, des sens, de la personnalité, comme Brahme l'est de l'âme individuelle et Bhagavat de la Nature ; »

Il ajoute aussitôt :

« Qu'avec un cœur étranger à toute autre chose, l'homme voie l'Esprit dans tous les êtres, et tous les êtres dans l'Esprit, qui est pour toutes les créatures comme leur âme. Tel que le feu qui est unique paraît multiple par suite de la diversité des substances qui le recèlent, tel paraît être l'Esprit résidant au sein de la Nature, par suite de l'inégale distribution des qualités dont se composent les corps où il est enfermé (2). »

Observons que l'Esprit, Brahme, Bhagavat dont l'auteur semble faire ici trois êtres différents, sont un seul et même être.

(1) 8, IX, 29.
(2) 3, XXVIII, 41-43.

7.

Hari est l'âme de la Nature et comme l'âme seule est une réalité, il est tout.

Brahmâ disait à Nârada :

« Ce qui est, comme ce qui n'est pas [pour nos organes], n'est pas différent de Hari, qui reste cependant distinct de tout cela (1). »

Donc les êtres qui tombent sous nos sens, comme ceux qui leur sont inaccessibles : voilà Dieu. Nous savons maintenant que si l'on dit Bhagavat *distinct de tout cela*, c'est uniquement par fiction : Bhagavat étant tout, selon l'adage célèbre du panthéisme indien : *Tvam asi tad* : *tu es cela*, c'est-à-dire l'Univers, le Tout.

Dans son hymne à Bhagavat, le roi des éléphants s'écrie :

« Qu'il triomphe donc celui qui n'est ni Deva, ni Asura, ni homme, ni animal, ni femme, ni eunuque, ni mâle, ni créature vivante ; celui qui n'est ni qualité, ni action, ni effet, ni cause, qui subsiste après qu'on a exclu toute chose et qui cependant est tout (2). »

Bhagavat n'est rien de toutes ces choses, ni de tous ces êtres exclusivement ; mais il est tout cela ; il n'est rien de particulier, il est tout en général ; d'autant plus qu'il *subsiste*, lorsque tout le reste a disparu.

Rappelons, en terminant, que le peuple hindou ne comprend rien à cette divinité impersonnelle, et qu'il se venge, à sa façon, des abstractions philosophico-théologiques de ses éducateurs attitrés, les Brahmanes, en personnifiant Dieu à l'infini : si son Dieu n'est rien, en général, il est chaque chose en particulier. Pour lui, Vishnu n'est pas plus Indra que Çiva, Agni, Brahmâ, etc., ce sont là autant de dieux parfaitement distincts et très souvent ennemis irréconciliables.

(1) 2, VII, 50.
(2) 8, III, 24.

Il n'est même pas loin de regarder les innombrables statues de Râma, par exemple, ou de Krishna, comme autant de Vishnus, autant de dieux qui n'ont rien de commun que le nom. Mais à force de multiplier ainsi ses divinités, il se voit forcé d'agrandir son Panthéon d'une façon démesurée et si sa cervelle épaisse refuse d'admettre un Dieu qui soit tout, sans être rien de distinct, elle n'éprouve aucune difficulté à reconnaître, pour ainsi dire, dans chaque objet, une divinité spéciale, matérielle et parfaitement tangible : c'est un panthéisme, non pas idéal ou raffiné comme l'est parfois celui du Bhâgavata que nous venons d'exposer, mais grossier, brutal et naïf.

Quel est le pire des deux ? Question assez difficile à résoudre : ce que nous pouvons dire, c'est que le meilleur est détestable.

CHAPITRE SIXIÈME

Mâyâ.

La philosophie, depuis longtemps, est à la recherche de la vérité ; elle a rencontré sur son chemin bien des fantômes qu'elle a pris pour elle et souvent il lui est arrivé d'oublier, à la vue de ces vaines apparences, le but qu'elle poursuivait ou de s'imaginer l'avoir atteint. Elle a été le jouet de cette Mâyâ que nous avons à étudier maintenant, de cette Illusion divine à la puissance fascinatrice de laquelle nul n'échappe.

L'auteur du Bhâgavata n'eut jamais la fatuité de se croire exempt de la règle générale ; il connaissait trop la Mâyâ, il en a trop célébré les qualités séduisantes pour se faire illusion sur l'Illusion. Tantôt partisan du Sâmkhya, tantôt sectateur du Védânta, il démontre éloquemment le pouvoir exercé sur son intelligence par cette déesse de l'égarement, sinon de la fourberie.

Sans doute, le Védantisme finit par devenir la note dominante de son œuvre, mais plus d'une fois il lui arrive de nous dire, en distinguant bien la Prakriti du Purusha :

« La Bonté, la Passion, les Ténèbres sont les qualités de la Nature et non de l'Esprit ; celui-là n'est pas enchaîné qui connaît que l'Esprit est spectateur au sein de la Nature (1). »

Puis, l'on voit le rôle de la Nature, de la Prakriti, s'amoindrir de plus en plus, s'effacer complètement, tandis que le Purusha, l'Esprit, sortant de son immobilité, ne se contente plus de tout voir, mais il fait tout à l'aide de sa

(1) 6, XII, 15.

Mâyâ, substituée pour ainsi dire à la Nature, et pour peu que l'on scrute la pensée de l'auteur, l'on reconnait qu'il admet l'existence du seul Purusha, que le reste n'étant qu'illusion, n'est rien, et c'est ainsi qu'il nous ramène au Védantisme, à l'*advaita*, la *non-dualité*, après avoir eu l'air de s'en écarter un instant.

A la triade, au fond matérielle et finie, du *Sattva*, du *Rajas* et du *Tamas* succède la trinité infinie et divine de Brahmâ, Vishnu et Çiva qui se résume dans l'unique Brahme, ce *Quatrième* qui absorbe les trois autres et renferme en lui tout ce qui est.

Dans le passage que nous venons de citer, la Création, la Conservation et la Destruction sont attribuées non aux trois Dieux qui symbolisent d'ordinaire cette triple action, mais à la Nature. Ce dogme qu'il n'est pas loin de nous donner pour fondamental, l'auteur en fera bon marché bientôt, mais n'anticipons pas sur l'histoire de ses variations. Ecoutons-le plutôt nous affirmer de nouveau l'inactivité absolue de l'Esprit.

« *Bhagavat dit :* L'Esprit, quoiqu'au sein de la Nature, n'est pas modifié par les qualités qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'il est inaltérable, qu'il n'agit pas et qu'il est exempt de qualités, c'est comme le soleil dont l'image est reproduite dans l'eau. Mais quand il s'attache aux qualités de la Nature, alors, troublé par le sentiment de la Personnalité, il se figure qu'il est agent (1). »

Le *trouble* de l'Esprit au contact des qualités de la Nature, nous présage Mâyâ ; c'est l'enchanteresse qui fait son apparition, discrète d'abord, mais vite absorbante et dénuée de toute mesure.

Les paroles que nous venons d'entendre sont mises dans la bouche de Bhagavat qui doit être assez surpris, lui, l'*advaita* en personne, d'être ainsi transformé en partisan, presque en apôtre, du *dvaita*, de la dualité.

(1) 3, XXVII, 1 et 2.

Lui, le Dieu sans second, hors duquel rien ne saurait exister, s'amoindrit singulièrement en parlant ainsi, en traçant de lui-même un tel portrait ; ses fidèles *Sâtvatas* ne le reconnaîtraient pas.

Dans le système du Sâmkhya, nous le savons, l'Esprit joue un rôle passif ; il assiste au spectacle que la Nature lui offre gratuitement et préside, sans y prendre autrement part, à ses transformations, qui ne réagissent pas plus sur lui que les miroitements de l'eau sur le soleil qui les contemple et qu'ils reflètent.

Voici toutefois une doctrine différente, du moins en apparence :

« La Bonté, la Passion, les Ténèbres, ce sont là trois qualités de l'Etre qui n'a réellement pas de qualités, mais qui en revêt, à l'aide de sa Mâyâ, pour conserver, créer et détruire l'univers. Ces qualités, en devenant l'origine de la matière, de la connaissance et de l'acte, enchaînent, quoiqu'il n'en reste pas moins toujours affranchi, l'Esprit enveloppé par Mâyâ, à la condition d'effet, de cause et d'agent (1). »

Ici le Purusha paraît sortir de son oisiveté et ne plus se borner au rôle de simple spectateur. L'auteur se contredit-il donc ? Est-il aussi embarrassé qu'on le serait, peut-être, à sa place ? Pas le moins du monde, et c'est merveille de voir comment il concilie cette sorte d'antinomie et la prestesse avec laquelle il se dégage de l'impasse où semble l'acculer son absence apparente de logique. En effet, l'Esprit n'a point de qualités ; celles qu'on lui attribue appartiennent en propre à sa Mâyâ ; elles sont illusoires dès lors. Le voile dont s'enveloppe l'Esprit est pure fiction ; c'est moins qu'une gaze légère, c'est une vapeur que le moindre souffle dissipe. La Prakriti n'existe plus, cette fois ; le Purusha est tout ; lui seul fait

(1) 2, V, 18 et 19.

les frais du spectacle qu'il se donne à lui-même : c'est le rêve d'un homme éveillé qui sourit, immobile, aux excursions que lui fait faire son imagination dans le pays des chimères. L'Esprit se plaît parfois à être la dupe de sa fantaisie, comme ce statuaire qui tremblait devant la statue de Jupiter façonnée par son ciseau (1).

« C'est par l'effet des formes nombreuses de Mâyâ que le principe intelligent paraît revêtu de tant de formes; c'est parce qu'il se plaît au milieu des qualités, attributs de Mâyâ, qu'il croit au moi et au mien. Et quand, affranchi du trouble de l'ignorance, il se plaît à rentrer dans sa grandeur qui est au-dessus du temps et de Mâyâ, alors il s'y repose, après avoir renoncé à cette double croyance (2). »

Ainsi donc, l'erreur de l'Esprit vient du dedans, non du dehors; il se trompe parce qu'il le veut et autant qu'il le veut, folâtrant avec sa Mâyâ et ses illusions, comme un père qui balbutie avec son enfant et se fait enfant pour l'amuser. Le *Paramâtman* joue au *jîvâtman*, disant lui aussi : « Moi, le mien, » comme s'il existait quelque chose en dehors de l'Esprit Suprême; mais le fils a une vie distincte du père, tandis que le *jîvâtman* n'a point d'existence distincte du Paramâtman, « de cet Etre exempt d'attributs et de personnalité, qui est à la fois ce qui existe et ce qui n'existe pas (3). »

Certains Rishis racontaient cependant qu'un jour Bhagavat avait pris au sérieux cette même Illusion, et qu'elle lui avait fait perdre, momentanément du moins, le calme de son âme. L'épisode est assez curieux pour être signalé.

Govinda était en guerre contre Çâlva roi de Saubha. Çâlva se voyant pressé par son adversaire, imagina de se faire *fabriquer* par Maya, le magicien par excellence, un

(1) Cf. La Fontaine, IX, 5.
(2) 2, IX, 2 et 3.
(3) 4, XXII, 25.

fantôme qui eût l'apparence de Vasudeva, le père de Krishna. Il chargea de liens ce spectre qu'il traîna auprès de celui-ci :

« Le voici, lui dit-il, ton père vénéré, pour qui seul tu vis ici-bas ; je vais le tuer sous tes yeux. Défends-le, si tu le peux, toi, son fils. »

Le narrateur poursuit :

« Après avoir proféré ces menaces, Çâlva, saisissant son épée, coupa la tête d'Anakadundubhi et l'emporta dans sa forteresse aérienne de Saubha. Alors Celui qui est l'intelligence même resta un moment abîmé dans sa nature (d'homme), par l'effet de son amour filial ; puis il comprit dans sa haute sagesse que tout cela n'était que l'Illusion démoniaque produite par Maya et mise en œuvre par Çâlva. Acyuta s'étant réveillé, reconnut qu'il n'y avait là, sur le champ de bataille, ni messager, ni cadavre de son père ; c'était quelque chose comme les visions d'un rêve. »

Çuka qui rappelle cet épisode, assez peu flatteur pour Krishna et sa perspicacité, se hâte d'ajouter :

« Ainsi parlent quelques Rishis peu logiques, ne se doutant pas de l'ineptie de leur langage. Qu'y a-t-il de commun entre le chagrin, le trouble, la tendresse (filiale) ou la crainte qui conviennent à des êtres ignorants, et l'Etre infini possédant à un infini degré la science supérieure et inférieure, la puissance souveraine ? Alors que, grâce à la science de l'âme qu'affermit le culte qu'on rend à ses pieds, on rejette l'idée d'un changement dans l'Ame éternelle... d'où viendrait le trouble chez l'Etre suprême, chez Celui qui est la voie des gens de bien ? (1). »

Çuka sent le besoin de laver Bhagavat de tout soupçon d'erreur. Le Jivâtman est l'ombre d'un rêve ; sa croyance à sa propre réalité serait donc le *rêve d'une ombre*, sui-

(1) 10, LXXVII, 26 et seq.

vant l'expression célèbre du poète (1). Mais précisément Krishna, le Dieu incarné, pouvait fort bien, en sa qualité d'homme, s'illusionner à ce point ; du moins, on est légitimement fondé à le croire d'après le témoignage, entre autres, d'Akrûra lui-même :

« C'est sur les Dieux, sur les hommes, sur les animaux qu'a prise incessamment, sous l'action de l'ignorance, le torrent des qualités, » c'est-à-dire le monde de la transmigration (2).

Les Dieux sont aussi sujets à l'erreur que les autres êtres ; nul, hors Bhagavat, n'échappe *au torrent des qualités*, au tourbillon des renaissances. Brahme ne saurait errer, il n'en est pas de même du fils de Devakî, son avatar.

Si Krishna se laisse parfois tromper par la Mâyâ de Vishnu incarné en lui, il se plaît aussi à se servir de cette même Mâyâ pour illusionner même ses meilleurs serviteurs, témoin l'aventure de Mârkandeya racontée au livre douzième (3). Observons cependant que cet illustre solitaire avait lui-même demandé à Bhagavat de lui manifester son pouvoir d'illusion. Il fut servi à souhait, puisqu'il erra « des centaines de mille de myriades de myriades d'années, l'âme enveloppée par la Mâyâ (4). »

Durant tout ce temps, il crut tous les éléments déchaînés contre lui, tous les monstres à sa poursuite et il ne savait où s'arrêter dans sa course échevelée, lorsqu'un jour il aperçut un figuier, et, dans les plis d'une de ses feuilles, un petit enfant merveilleux qui lui souriait. Après diverses péripéties, plus miraculeuses les unes que les autres, il s'approchait pour le baiser, lorsque toute cette fantasma-

(1) Pindare.
(2) 10, XL, 12.
(3) 12, IX, 6 et seq.
(4) Ibid., 19.

gorie qu'il avait prise pour une réalité s'évanouit, et il « se retrouva comme auparavant dans son ermitage (1). »

Il répugne au poète, bien que panthéiste, d'admettre que la nature soit Dieu ; il se tire d'affaire en supposant que rien n'existe, hors Dieu, sinon des apparences, des rêves. Voici le langage qu'il fait tenir à Prahrâda, en présence de Bhagavat :

« Toi seul tu es cet univers ; et quand il naît, quand il finit et pendant qu'il dure, tu t'en distingues toujours également ; car c'est après avoir créé, à l'aide de ta Mâyâ, ce monde qui est la transformation des qualités, et en avoir pénétré la substance, que tu passes pour recevoir de ces qualités des rôles divers (2). »

C'est entendu : Bhagavat est tout, mais à la condition que le reste ne soit rien et n'ait qu'un semblant d'existence. Comment d'ailleurs le produit de l'Illusion pourrait-il être autre chose qu'une illusion lui-même ?

Il est impossible de traiter de Mâyâ sans parler de Dieu ; de là certaines redites inévitables que le lecteur aura, sans doute, remarquées et qu'il voudra bien nous pardonner.

Les deux Siddhas, Nalakûbara et Manigrîva, auxquels Bhagavat venait de rendre leur forme première qu'ils avaient perdue pour s'être enivrés, lui dirent, dans l'élan de leur gratitude :

« Tu es imperceptible à ce que tu perçois, à ce qui change, aux qualités de la Nature (3). »

Dieu connaît les êtres qui, eux, l'ignorent. Quoi de surprenant ? L'acteur ne saurait être connu du masque et du costume dont il se sert pour jouer son rôle. Et puis, le moyen de deviner sous un voile celui que l'on ne reconnaît même pas à découvert !

(1) 12, IX, 34.
(2) 7, IX, 30.
(3) 10, X, 32.

Ramâ, voulant se choisir un époux, pesait dans son esprit les qualités et les défauts des prétendants ; elle se disait :

« Celui-ci pratique des austérités, mais il ne sait pas vaincre sa colère ; celui-là possède la science, mais il n'est pas détaché de tout ; l'un est grand, mais il n'est pas maître de ses désirs ; celui qui cherche un appui hors de soi serait-il le Seigneur suprême ? (1). »

Après de mûres réflexions, son choix s'arrêta sur Mukunda ou Bhagavat, « que ses inaltérables et vertueuses perfections élevaient au-dessus des autres, qui ne reposant que sur lui-même n'était pas l'asile des qualités, que toutes les vertus recherchaient, qui ne recherchait rien, et était l'objet de tous les désirs (2). »

Dieu cesserait d'être Dieu, s'il avait besoin d'appui, et d'ailleurs, puisqu'il est tout, ce que Ramâ semble ignorer, sur quoi s'appuierait-il, sinon sur sa Mâyâ qui n'est qu'une apparence ?

Le poèle nous enseigne la façon de connaître Mâyâ et de lui échapper ; la recette est trop précieuse vraiment pour être négligée.

C'est Brahmâ qui parle :

« Ceux pour qui Bhagavat, l'Etre infini, éprouve de la compassion, et qui se réfugient de toute leur âme et sans arrière-pensée auprès de lui, comprennent sa divine Mâyâ, si difficile à pénétrer ; mais elle reste inaccessible à l'intelligence qui, dans un corps fait pour être la proie des chiens et des chacals, dit : *Moi* et *le mien*... Si les femmes, les Çûdras, les Hûnas, les Çabaras, livrés à une vie coupable, pourvu qu'ils manifestent des sentiments de docilité pour les hommes dévoués à Celui dont les pas sont merveilleux, connaissent et pénètrent la divine Mâyâ ;

(1) 8, VIII, 20.
(2) Ibid., 23.

si les animaux eux-mêmes la pénètrent aussi, que sera-ce donc de ceux qui fixent leur intelligence sur l'Etre dont ils ont entendu décrire la forme?... Car celui qui décrit la Mâyâ dont s'enveloppe le souverain Seigneur, de même que celui qui écoute son récit avec assentiment et avec foi, affranchit son âme des illusions de Mâyâ (1). »

Deux choses par suite sont nécessaires pour connaître Mâyâ : l'amour de Dieu pour nous et notre amour pour Dieu; car, d'une part, Dieu ne prend en pitié que ceux qu'il aime; et, d'autre part, ceux-là seuls qui l'aiment se réfugient en lui. Ces derniers doivent, pour aimer Dieu exclusivement, savoir que lui seul existe. Ils ne sont pas dès lors tentés de dire : « C'est moi, c'est à moi, » puisqu'ils sont convaincus de la non-existence de tout ce qui les entoure, comme de leur propre néant.

Les animaux eux-mêmes peuvent connaître Mâyâ, pourtant si difficile à connaître. Il ne faut pas trop s'en étonner, puisqu'au demeurant ce sont des jîvâtmans, au même titre que les hommes et qu'ils sont appelés au même bonheur, c'est-à-dire à l'identification avec le Paramâtman, ou mieux à l'absorption en lui.

Ces jîvâtmans dégénérés, parce que coupables, se réhabilitent en reconnaissant humblement qu'ils sont dépourvus de personnalité, qu'ils n'ont point de vie propre et que par conséquent ils n'ont pas le droit de prétendre au moi et au mien. C'est un peu l'histoire de Nabuchodonosor que l'orgueil transforme d'homme en bête et à qui l'humilité, le repentir, rend sa nature et sa dignité premières.

Nous voyons que le moyen de se sauver *en affranchissant son âme des illusions de Mâyâ*, c'est-à-dire en se pénétrant bien de l'idée de son néant, c'est de décrire ces mêmes illusions de Mâyâ ou de les entendre décrire. Nul n'échappe à cette loi, pas même les dieux et c'est, sans

(1) 2, VII, 42 et seq.

doute, pour l'avoir méconnue que Çiva lui-même se laissa tromper par Mâyâ (1). Revenu enfin de son égarement qui devait nécessairement le conduire à la déchéance, le Dieu demandait à Bhavânî, son épouse :

« As-tu vu la Mâyâ de l'Etre incréé, du suprême Purusha, le premier des Dieux ? Moi qui suis maître en fait d'illusion, j'ai été soumis par elle, que sera-ce donc des autres qui ne se possèdent pas ? (2). »

Et si les autres *ne se possèdent pas*, c'est qu'ils ignorent Mâyâ et sa puissance de séduction : ils se laissent tromper au moindre mirage. Çiva qui s'était ravisé à temps n'oublia cependant pas cette mésaventure qui aurait pu lui coûter si cher. Il l'expliquait plus tard en ces termes :

« Marîci, ses frères, les autres chefs des Siddhas, moi-même enfin, quoique notre vue ne connaisse pas de bornes, nous ignorons tous la Mâyâ [de Bhagavat] parce que nous sommes enveloppés par elle. L'âme de ce Dieu souverain de l'Univers, est, en effet, irrésistible même pour nous (3). »

L'erreur de Çiva, le futur vainqueur de Bhagavat pourtant, avait été de croire qu'en dehors de Bhagavat il pouvait exister quelque chose ; il avait été le jouet de l'Illusion.

L'histoire de Çiçupâla et de Dantavaktra mis à mort par Bhagavat et réunis à lui sous forme de flammes (4) était là pour démontrer que si tous rentraient dans le sein de Dieu, c'était apparemment que tous en étaient sortis.

Mais il est difficile de connaître la vérité, l'Illusion se mettant toujours entre elle et l'intelligence de l'homme. La *vertueuse* Prithâ disait à Krishna :

« Toi qui, enveloppé du voile de Mâyâ, te dérobes à

(1) 8, XII.
(2) Ibid., 43.
(3) 9, IV, 58, 59.
(4) 10. LXXIV, 45 et LXXVIII, 10.

mon ignorance, toi qui es supérieur à la science née des sens, toi qui es immuable ; tu échappes aux regards de l'homme trompé, comme l'acteur sous son déguisement théâtral (1). »

Elle exprime le bonheur qu'elle éprouve à jouir de son aspect « qui exempte l'homme de revoir une seconde existence (2), » en le délivrant de la Mâyâ et de ses liens.

« Voir Dieu pour mourir éternellement. » Tel est le dernier mot du Brahmanisme.

« Mourir pour voir éternellement Dieu. » Ainsi parle l'Evangile.

La différence des deux enseignements est assez palpable.

Mais, encore une fois, l'âme individuelle ou le jîvâtman n'existe pas ; il n'y a que le Paramâtman ou l'Ame Suprême qui soit réellement en possession de l'existence. Le jîvâtman, en d'autres termes, c'est le Paramâtman s'*enveloppant* par jeu de sa Mâyâ ; c'est à cette illusion de ne point se prendre elle-même au sérieux.

« L'Esprit est l'Ame, l'antique Purusha, lumineux par lui-même, incréé, souverain ; c'est Nârâyana, le bienheureux Vâsudeva qui s'enferme dans l'âme, à l'aide de la Mâyâ dont il dispose. De même que le vent dirige, en tant que souffle vital, les êtres mobiles et immobiles qu'il pénètre tous, ainsi le suprême et bienheureux Vâsudeva est l'esprit et l'âme de l'Univers au sein duquel il est entré (3). »

L'Ame Suprême vivifiant les jîvâtmans qu'elle compénètre, c'est le même feu allumant et consumant à la fois plusieurs tisons.

Voilà une vérité que tous nous devrions connaître, depuis le temps qu'on nous la redit, un peu sur tous les tons et sous toutes les formes.

(1) 1, VIII, 19.
(2) Ibid., 25.
(3) 5, XI, 13.

Aryaman, le chef des Pitris, récitait un jour à demi-voix, en l'honneur de Bhagavat, un *mantra* où il s'exprimait ainsi :

« Adoration à toi qui es cette forme même, œuvre de la Mâyâ, qui se compose des objets extérieurs, qui embrasse des formes si nombreuses et qui échappe à tout calcul, parce que rien de ce qu'on aperçoit en elle n'a de réalité ! (1). »

Si les Hindous ne sont pas convaincus de ce dogme, c'est qu'ils ont l'intelligence épaisse. Le poète, à tort ou à raison, semble le soupçonner. Il semble se méfier de la perspicacité du peuple qu'il se donne la mission d'évangéliser ;

« Et, dans son dur cerveau qu'il façonne sans cesse,
Comme un coin dans un chêne, enfonce la sagesse (2). »

D'autre part, la théologie hindoue est assez vieille pour qu'on lui pardonne un peu de radotage.

Le sage Prahrâda disait de Bhagavat :

« Si, Seigneur suprême et *n'ayant d'autre forme que la pure béatitude qu'on ressent à le connaître*, il laisse Mâyâ voiler sa grandeur souveraine, c'est l'effet de la création des qualités (3). »

L'expression soulignée nous semble assez remarquable. Le jîvâtman qui connaît Dieu, c'est, au fond, Dieu qui se connaît et qui se connaissant s'aime et est parfaitement heureux. Plus le jîvâtman, secouant l'erreur de Mâyâ, pénètre dans la connaissance et par suite dans l'amour du Paramâtman, plus il hâte sa réunion à celui-ci ; c'est l'étincelle, sortie du foyer, qui tombe sur des matières inflammables voisines, y met le feu, les consume, et, dé-

(1) 5, XVIII, 31.
(2) Hugo. Les Burgraves.
(3) 7, VI, 23.

truisant ainsi l'obstacle qui l'en séparait, rentre dans le brasier d'où elle a jailli.

Amçumat, le petit-fils de Sagara, disait à Bhagavat :

« Les êtres corporels, livrés tout entiers aux trois qualités, n'aperçoivent que ces qualités, ou même ne voient que les Ténèbres ; n'ayant de lumières que sur l'extérieur, ils ne te reconnaissent pas au fond de leur âme, parce que ta Mâyâ trouble leur intelligence. Et moi qui ne suis qu'un insensé, comment pourrais-je me faire une idée de toi qui es toute science, de toi que saisissent seuls Sananda et les autres solitaires à qui leur nature a permis de secouer l'erreur de la distinction produite par les qualités de Mâyâ ? Nous t'adorons, toi qui es l'antique Purusha, toi au sein de qui disparaissent les qualités, les actes et les attributs de Mâyâ ; qui n'as ni nom, ni forme; qui es au-dessus de ce qui existe comme de ce qui n'existe pas [pour nos organes] ; toi enfin qui as pris un corps pour enseigner la science. Dans ce monde, œuvre de ta Mâyâ, les hommes dont le désir, la cupidité, l'envie et l'erreur troublent l'intelligence, roulent à travers les divers états tels que celui de maître de maison, avec la pensée que tous ces états sont réels. Aujourd'hui, Ame de tous les êtres, le lien puissant de l'erreur que forment les désirs, les actions, les sens et le cœur, a été rompu en moi, ô Bhagavat, par le bonheur que j'ai eu de te voir. (1) »

Ceux qui croient à la réalité des trois qualités deviennent la proie des Ténèbres. Cependant les sages qui s'adonnent au *sattva*, mais en renonçant au *karman* et à ses suites, échappent à la grande Magicienne et marchent dans la voie du salut. C'est la forme de Bhagavat qu'ils aiment ainsi dans la Bonté, d'où leur nom de *Sâttvatas* (2). Le *sattva* n'est donc pas essentiellement un obstacle à la

(1) 9, VIII, 21-26.
(2) Cf. 12, VIII, 46.

perfection, bien qu'il fasse partie du *triguna* qui n'est qu'une triple illusion. Quant aux partisans du *rajas* et du *tamas*, ils sont comme autant d'Ixions, attachés à une roue, celle des renaissances, du Samsâra, qui tourne sans cesse et les broie éternellement. Ils quittent une existence misérable pour une autre plus misérable encore. Pour reprendre l'image employée plus haut, l'étincelle, au lieu de consumer les matières qui la séparent du foyer, son principe, se laisse emprisonner, sinon étouffer par elles.

Le lien du Samsâra ne se brise, sa *roue* ne s'arrête qu'à l'aspect de l'Etre Suprême. Alors disparaît toute illusion, toute erreur ; Mâyâ s'évanouit pour toujours : c'est la vision de l'éternelle réalité, c'est le salut.

CHAPITRE SEPTIÈME

Puissance divine.

Vishnu donna la victoire aux Dieux, lors de leur grande lutte contre les démons, en se servant de l'intermédiaire de Viçvarûpa, *le grand pénitent :*

« Quoique la prospérité des ennemis des Suras fût défendue par un charme que leur avait donné Uçanas lui-même, le puissant Viçvarûpa la leur enleva à l'aide d'un [autre] charme appartenant à Vishnu et la fit passer à Mahendra. Protégé par ce charme, le Dieu souverain, aux mille yeux (Indra), vainquit les armées des Asuras ; c'est Viçvarûpa aux nobles pensées qui le communiqua à Mahendra (1). »

Rien d'étonnant que Vishnu ait rendu les Suras invincibles, lui qui est le *grand Purusha*, lui « cet être indépendant, ce Brahme à la puissance infinie dont la terre, son ouvrage, forme les pieds ; dont l'œil est le soleil ; qui est, à la fois, la porte de la délivrance, l'immortalité et la mort ; lui de la respiration duquel est née la vie des êtres mobiles et immobiles ; lui qui a fait naître Çrî de son sein, les Pitris de son ombre, la Justice de sa poitrine, l'injustice de son dos, le ciel de sa tête, les Apsaras de ses épaules... Adoration à... Bhagavat qui revêtant suivant son désir des formes diverses, selon les temps, exécute lui-même ce qui pour nous est impossible (2). »

Nous voyons, dans les Psaumes et dans Isaïe, que la terre est l'escabeau sur lequel Dieu pose les pieds (3).

(1) 6, VII, 39, 40.
(2) 8, V, 32 et seq.
(3) Psal., 98, 5 ; 109, 1 ; Is., 66, 1.

Ici la terre est formée par les pieds mêmes de Bhagavat; ou mieux elle est identifiée avec eux; de même le ciel est né de sa tête.

Il est inutile de faire remarquer le pittoresque de l'expression suivante : « L'injustice est née de son dos, » pour montrer que Dieu hait l'iniquité, qu'il l'a, pour ainsi dire, *à dos*.

Dans le même passage, l'on rencontre une expression non moins originale. Il y est dit que les *sourcils* de Dieu à la *puissance infinie* produisirent la *sévérité* (1).

Cela rappelle de loin le froncement de sourcils de Jupiter dont tout l'Olympe s'effrayait, au dire du poète (2).

Cependant le charme confié par Vishnu à Viçvarûpa, s'il était plus puissant que celui d'Uçanas, n'empêchait pas celui-ci de posséder une grande vertu, comme le prouvent ces mots :

« Uçanas, à l'aide du charme qui ranime l'existence et dont il possédait l'usage, rendit la vie à ceux des Asuras qui n'avaient pas perdu leurs membres et qui avaient encore leur col (3). »

Celui de Bhagavat, étant d'une puissance infinie, n'exigeait pas comme condition, pour ressusciter un mort, que le cadavre fût intact ou à peu près. Le Dieu qui de son *souffle*, on le voyait tout-à-l'heure, avait donné la vie aux êtres mobiles et immobiles pouvait fort bien rassembler les membres épars d'un mort et leur redonner le mouvement et la vie.

L'auteur du Bhâgavata, voulant donner une idée plus complète encore de la puissance de son Dieu, s'exprime ainsi :

« Quand le Seigneur franchira la terre du premier pas ;

(1) 8, V, 42.
(2) En., IX, 106; X, 115.
(3) 8, XI, 47.

le ciel du second et que son corps immense remplira l'atmosphère, où portera-t-il le troisième? (1). »

De même, le Jupiter des Grecs parcourait le monde en trois enjambées, et quelquefois en une seule, comme le raconte Babrius, dans la charmante fable intitulée : *Apollon et Jupiter* (2). Apollon, défiant son père à l'arc, envoie une flèche aux confins de l'Univers, dans le jardin d'Hespérus. Jupiter d'un pas franchit la même distance ; puis demande en souriant à Phébus : « Mon fils, où lancer ma flèche? Je n'ai plus de place. »

Voilà comment les peuples les plus étrangers les uns aux autres se firent de tout temps des idées analogues sur la Divinité et comment ils se rencontrent parfois en les exprimant.

Bhagavat atteignait de loin ses adversaires ; il n'était pas facile de lui échapper. Durvâsas en fit un jour l'expérience. Il avait offensé Vishnu en s'attaquant à son serviteur, le pieux monarque Ambarîsha. Pour le châtier, le Dieu brandit contre lui son disque, le terrible *Cakra.*

« En voyant l'arme qui s'avançait, Durvâsas fut effrayé ; et reconnaissant l'impuissance de ses efforts, il se mit à fuir de tous côtés, dans le désir de sauver sa vie. La roue de Bhagavat le poursuivit, semblable à l'incendie d'une forêt dont les flammes s'élancent à la suite d'un serpent. A la vue de l'arme qui s'acharnait derrière lui, le Brahmane voulut se réfugier dans une caverne du mont Méru. Il parcourut tour à tour les points de l'horizon, le ciel, la terre, les espaces vides, les mers, les mondes gouvernés par leurs Gardiens et le ciel ; mais en quelque lieu qu'il se réfugiât, l'arme irrésistible du Sudarçana se montrait toujours à ses yeux. Ne trouvant nulle part de protecteur, l'esprit troublé, cherchant un asile, il se retira auprès du

(1) 8, XIX, 34.
(2) Babrius. Fab., LXVII.

divin Virincya : O Créateur, lui dit-il, ô toi qui es né de toi-même, protège-moi contre la splendeur d'Ajita.

« *Brahmâ dit* : Ce Dieu qui est le Temps lui-même, et devant lequel disparaît ma demeure ainsi que l'Univers, lorsqu'à la fin de ses jeux, quand les deux portions de ma vie sont écoulées, il veut le consumer d'un seul mouvement de ses sourcils ; ce Dieu aux ordres duquel nous sommes tous soumis, moi, Bhava, Daksha, Bhrigu et ses frères, ainsi que les premiers entre les Chefs des hommes, des Bhûtas et des Asuras, c'est pour le bien du monde que nous portons ses ordres sur notre front.

« *Çuka dit* : Repoussé par Virincya et consumé par le Cakra de Vishnu, Durvâsas alla chercher un asile auprès de Çarva qui habite le Kailâsa.

« *Çamkara dit* : Nous ne pouvons rien, ami, contre ce Dieu immense, supérieur, au sein duquel apparaissent et disparaissent en leur temps des milliers de Brahmâs, d'âmes vivantes et d'univers distincts de celui que nous voyons et dont le spectacle est pour nous un sujet de trouble... L'arme de ce Dieu, souverain de l'Univers, est en effet irrésistible, même pour nous ; cherche un refuge auprès de Hari, c'est lui seul qui assurera ton salut.

« *Çuka dit* : Alors Durvâsas désespéré se rendit à la demeure de Bhagavat, dans ce séjour du Vaikuntha qu'habite avec Çrî Hari, l'asile de Çrî. Consumé par le feu de l'arme d'Ajita, il se jeta tout tremblant aux pieds du Dieu, et s'écria : O Acyuta, ô Dieu infini, toi l'objet des désirs des gens de bien et l'auteur de l'Univers, protège un pécheur qui t'a outragé. J'ignorais ta puissance suprême, lorsque j'ai fait tort à l'un de ceux que tu aimes ; accorde-moi le pardon de cette faute, ô Créateur, toi dont l'homme condamné à l'Enfer n'a qu'à prononcer le nom pour être délivré (1). »

(1) 9, IV, 49 et seq.

Bhagavat accueillit la supplique du coupable repentant, non toutefois sans lui faire observer la gravité de la faute qu'il avait commise en s'attaquant à son protégé. Il en donne la raison :

« Je suis l'esclave de mes serviteurs, ô Brahmane, presque autant que si je n'étais pas indépendant ; mon cœur est tout entier à mes serviteurs vertueux, parce que j'aime ceux qui me sont dévoués. Je ne désire pas même pour moi la félicité absolue, si je ne la partage pas avec mes serviteurs vertueux, dont je suis le salut suprême (1). »

Ainsi donc, il n'y a de refuge contre Dieu qu'en Dieu même ; contre sa colère qu'en son amour. Le mot célèbre de Saint Augustin revient à la mémoire, en lisant ce curieux passage : « Times Deum ? Ad Deum fuge (2). »

Voici un autre exemple de la façon dont Dieu manifeste sa toute puissance en prenant la défense de ses serviteurs et de ses amis.

Krishna, en qui s'incarnait Vishnu, détermina un jour le berger Nanda et ses compagnons à interrompre un sacrifice commencé en l'honneur d'Indra. Celui-ci entra dans la plus violente colère et déchaîna contre le Parc une tempête effroyable qui menaçait de tout anéantir :

« Krishna, Krishna, s'écrièrent les Bergers terrifiés, ô puissant héros, sauve le Parc dont tu es le protecteur, sauve-nous de la colère d'Indra, toi, si bon pour qui t'aime (3). »

Hari ne fut pas sourd à cette invocation ; il le fut d'autant moins qu'il était la cause première de la position critique où se trouvaient ses amis. Il se dit :

(1) 9, IV, 63 et 64.

(2) Cf. 4, XVII, 30. La Terre, menacée par Prithu, incarnation partielle de Bhagavat, se réfugie près de lui en s'écriant : « Le voilà ce souverain, armé de son arc et prêt à me frapper. En est-il un autre auprès de qui je puisse chercher un asile ? »

(3) 10, XXV, 15.



« Puisque le Parc voit en moi son refuge, son protecteur et son soutien, je le sauverai par un acte de ma puissance mystérieuse ; ma résolution est arrêtée (1). »

Puis, il souleva d'une main le mont voisin du Govardhana, en l'arrachant à sa base, et le soutint en l'air, durant sept jours, après avoir invité les Bergers à s'y abriter, eux et leurs troupeaux. Le jeune Krishna était alors âgé de sept ans. Indra reconnut le pouvoir invincible de Bhagavat. Il s'apaisa, lui fit amende honorable et célébra ses louanges en proclamant, tout ensemble, sa puissance et sa bonté (2).

Cette puissance irrésistible, Bhagavat la manifestait chaque jour, tantôt sous une forme et tantôt sous une autre.

Le dixième livre du Bhâgavata, le plus long de tous, est plein de ces prodiges opérés par l'omnipotence de Vishnu qui représente la Divinité suprême. Il nous faudrait le citer tout entier, mais nous estimons que les échantillons qui précèdent suffisent pour édifier le lecteur à ce sujet.

La déesse Bhûmî (la Terre) disait à Bhagavat :

« Salut à toi qui n'es point né et qui donnes naissance à l'Univers ; à toi, Brahme, dont les énergies sont infinies, qui animes ce qu'il y a de plus haut et de plus bas, ô Ame des êtres, Ame suprême. Seigneur, tu revêts, sans en être enveloppé, la passion fougueuse pour créer le monde, ô Maître des mondes ; l'obscurité pour le détruire ; la bonté pour le conserver ; tu es le Temps, la Nature, le Purusha, l'Etre Suprême (3). »

Ce passage résume assez bien les diverses manifestations de la Toute-Puissance divine, telle que la concevait l'auteur plus ou moins collectif du Bhâgavata.

(1) 10, XXV, 18.
(2) Id., XXVII, 4 et seq.
(3) Id., LIX, 28 et 29.

Hari usait de sa puissance infinie au profit de son ubiquité, même corporelle. Nârada, le Rishi divin, se disait, un jour, à son sujet :

« Il est bien étrange que, n'ayant qu'un seul corps, il ait, en même temps et séparément, épousé à lui seul, dans leurs demeures, deux fois huit mille femmes ! (1). »

Et, pour s'assurer, de ses propres yeux, de cette multilocation, le voilà de se mettre en campagne. Comme Krishna habitait à la fois et séparément les seize mille palais bâtis à Dvâravatî, pour ses seize mille épouses, l'ascète alla de palais en palais visiter chacune de ses manifestations corporelles.

On devine aisément les frais d'imagination faits par le poète dans la circonstance. Qu'il nous suffise de citer quelques *çlokas*

Après nous avoir dépeint Nârada s'étonnant de retrouver le même Krishna dans des endroits différents et vaquant aux occupations les plus diverses, il continue :

« Là encore, il vit Govinda qui caressait des petits enfants, ses fils. Ensuite, dans une autre maison, il le vit qui se préparait à entrer dans le bain. Ici, versant la libation sur les feux consacrés ; là, faisant sa prière à l'heure du crépuscule, murmurant le Véda, en retenant sa voix ; s'exerçant, en certain lieu, l'épée et le bouclier en main, au maniement des armes ; dans un autre, à conduire des chevaux, des éléphants, des chars ; ailleurs, reposant sur sa couche ; délibérant ici avec Uddhava, etc (2). »

Le poète ne s'arrête plus ; mais nous ne le suivrons pas plus loin dans cette énumération fastidieuse, à force de se prolonger.

Nârada émerveillé constate la puissance magique de Bhagavat dont il célèbre les louanges.

(1) 10, LXIX, 2.
(2) Ibid., 23 et seq.

Vishnu est l'auteur de tout ce qui existe ; il fait et défait l'Univers à son gré.

Brahmâ que l'on proclame le Dieu créateur et Çiva le Dieu destructeur n'agissent que par lui, sous son impulsion. C'est le témoignage que lui rend le grand sage Uddhava :

« Lors de la création et de la destruction de l'Univers, Hiranyagarbha (Brahmâ) et Çarva (Çiva) ne sont qu'un instrument pour toi qui es le Seigneur, l'Etre sans forme, le Temps lui-même ! (1). »

Voilà donc la Trimûrti simplifiée ou mieux unifiée ; il ne s'agit plus de trois dieux d'égale puissance, mais d'un seul dont les deux autres sont moins que des serviteurs, mais de simples instruments entre ses mains ; nous allions dire des *outils*.

Comme Vishnu, dans ses avatars, principalement dans le plus célèbre de tous, celui de Krishna, rencontre assez fréquemment des adversaires qui paraissent dignes de lui et qui lui disputent une victoire qui toujours, il est vrai, finit par se ranger de son côté, non parfois sans quelque hésitation, le poète s'en explique en ces termes. Après avoir raconté les nouveaux exploits de Bhagavat, il conclut :

« Ainsi triomphe toujours Krishna, le Maître des maîtres du Yoga, le Bienheureux, le Maître Suprême des mondes, bien qu'il semble vaincu (parfois) à qui a des yeux de brute (2). »

Nous voilà prévenus ; les infirmités, les faiblesses dont se revêt Bhagavat, ne sont que de vaines apparences ; il n'y a que les insensés, les *brutes*, qui s'y trompent.

D'après un autre passage du poème, il semble que le Dieu laisse à ses collègues le droit de conférer toutes sortes de faveurs ; moins cependant celle du salut qui, au demeurant,

(1) 10, LXXI, 8.
(2) Id., LXXVIII, 16.

est la grâce finale, le couronnement et la sanction de toutes les autres. Voici, en effet, ce que disent les Suras, Indra à leur tête, au solitaire Mucukunda dont ils veulent récompenser les vertus :

« Demande-nous aujourd'hui... telle grâce que tu voudras, à l'exception de la délivrance suprême ; le bienheureux, l'immuable Vishnu seul en dispose (1). »

L'auteur, du reste, avait déjà formulé cette assertion dans les termes suivants :

« Que le sage parvenu à la quiétude, sûr de son but, adore Bhagavat, qui trouve de lui-même la perfection dans sa propre intelligence ; cet Etre aimable, véritablement existant, infini, cet Etre *en qui cesse la cause de la transmigration* (2). »

Donc, le bonheur final dépend de Bhagavat et de lui seul. Aussi le dévot est-il invité à concentrer sur lui son amour et à en faire l'objet de ses méditations, comme nous le verrons plus expressément ailleurs. Il nous suffira de citer encore ce passage, emprunté au même chapitre :

« Non, il n'est ici-bas pour l'homme entrant dans ce monde d'autre route de bonheur que celle qui le conduit à la pratique de la dévotion à Bhagavat, fils de Vasudeva (3). »

Dès le début du poème, on voit Bhishma constater cette puissance de Bhagavat de qui seul dépend la délivrance finale :

« Qu'il soit mon salut ce Bhagavat... qui... s'avança... faisant trembler la terre sous ses pas (4). »

Cette puissance, Bhagavat la met à la disposition de ses serviteurs qu'il rend forts contre lui-même. C'est ainsi que

(1) 10, LI, 20.
(2) 2, II, 6.
(3) Ibid., 33.
(4) 1, IX, 37 ; Cf. 4, XXIV, 56, 68.

Nârada dit en parlant de Dhruva, l'un des dévots les plus fameux de Vishnu :

« Il triompha du Seigneur invincible qui ne cède qu'aux vertus de ses serviteurs (1). »

Ailleurs, le poète, après avoir narré avec un charme singulier la touchante légende du Brahmane indigent qui ne trouvait à offrir à Bhagavat qu'une poignée de riz, et qui reçut, en retour, les faveurs les plus signalées, observe que :

« Bien que Hari soit le Dieu des Dieux et le puissant maître du sacrifice, les Brahmanes lui commandent ; le Destin (c'est-à-dire la Divinité symbolisée ici par Hari) ne prévaut pas sur eux (2). »

Et il déclare que « le Dieu invincible est ainsi vaincu par ses serviteurs (3). »

Plus haut, n'entendions-nous pas Vishnu lui-même reconnaître qu'il est *l'esclave de ses serviteurs* ?

Nous pourrions multiplier à plaisir les citations ; nous pensons que celles-ci suffisent, car elles nous apprennent ce qu'il y a d'essentiel sur la question que nous traitons en ce moment ; les autres passages du Bhâgavata — et ils sont innombrables — où il s'agit de l'omnipotence divine, n'apporteraient aucun élément nouveau ; ils ne feraient que redire ce que nous savons déjà.

Le dernier usage que Bhagavat, incarné dans Krishna, fit ici-bas de sa puissance fut, après sa mort, de ressusciter et de se transporter au ciel en corps et en âme.

« Mukunda... quitta cette terre, enlevant avec lui son corps (4). »

L'Age Kali, personnifiant le Mal, le Péché, n'attendait pour paraître en ce monde que l'éloignement de Vishnu —

(1) 4, XII, 41.
(2) 10, LXXXI, 39.
(3) Ibid., 40.
(4) 1, XV, 36.

Krishna qui jusqu'à la fin l'avait empêché d'exercer son influence néfaste. S'il est devenu, à son tour, si puissant sur la terre, c'est que le Dieu qui le tenait en échec n'est plus là et que nul autre ne saurait le dompter.

Au dernier chapitre du livre XI, le poète raconte comment Vishnu-Krishna quitta la terre pour le ciel :

« Bhagavat, le Seigneur, à l'aspect de l'Aïeul (des mondes, Brahmâ, et des autres Dieux), ses propres manifestations, s'unissant à lui-même, ferma ses yeux de lotus. Il rentra dans sa demeure, sans consumer par le feu de la contemplation du Yoga son corps, la joie des mondes (1). »

Il avait pris un corps afin de soulager la terre de son fardeau ; sa mission remplie, il retourne au ciel « montrant ainsi la voie à ceux qui lui sont dévoués (2). »

La glose laisse entendre que Bhagavat rejeta son corps loin de lui, comme un objet dont il n'avait plus que faire, de même que l'on se sert parfois d'une épine pour extraire une autre épine entrée dans les chairs et que, l'opération faite, on jette l'une et l'autre ; c'est la comparaison dont il se sert.

Quoiqu'il en soit, le Dieu fait homme donna ainsi au monde qu'il quittait une dernière preuve de sa puissance et non la moins éloquente.

(1) 11, XXXI, 5 et 6.
(2) Ibid., 13.

CHAPITRE HUITIÈME

Bonté divine.

L'auteur explique l'origine de la divine bonté.

« Du bois, corps formé de la terre, sort la fumée ; de la fumée, le feu dont le triple Véda règle l'emploi. Ainsi des Ténèbres sortit la Passion ; de la Passion, la Bonté qui rend Brahme visible (1). »

Il ajoute :

« Aussi, dans l'origine, les solitaires adressèrent leur dévotion à Bhagavat Adhokshaja qui est pur, qui est la Bonté même ; et ceux qui, dans ce monde, suivent leur exemple, assurent leur salut (2). »

Il vient de dire :

« La Béatitude, c'est à celui d'entre les dieux dont la Bonté est le corps, que les hommes la doivent (3). »

Il n'est point nécessaire de faire remarquer la beauté de cette expression : « la Bonté rend visible Brahme », c'est-à-dire Dieu.

Lorsqu'Arjuna, l'un des Pândavas, qui, sans connaître sa divine origine, avait pris Krishna pour écuyer, fut séparé de lui et reconnut à qui il avait eu affaire, il s'écria :

« Insensé que j'étais ! J'ai choisi pour mon écuyer le Seigneur suprême qui donne la vie et dont les Bienheu-

(1) 1, II, 24. Le mot que Burnouf traduit par Bonté, *Sattva*, s'entend plus particulièrement de l'*être*, dans sa plénitude, mais ce sens n'exclut pas celui que lui donne l'éminent indianiste et que nous lui conservons après lui.

(2) Ibid., 25.

(3) Ibid., 23.

reux adorent les pieds pour obtenir leur salut ! lui dont la puissance empêcha mes ennemis, montés sur leurs chars, de songer à s'emparer de moi... Les paroles enjouées de Mâdhava (Krishna), embellies par un noble et gracieux sourire, ces entretiens pleins de tendresse, ces mots : *ô Pârtha, ô Arjuna, ô mon ami ! ô joie de la race de Kuru*, tous ces souvenirs enfin agitent mon cœur. Ce Dieu qui, partageant avec moi lit, siège, repas, promenades, éloges, répondait à mes reproches par ces mots : *Ami, tu as raison*, savait, dans l'excès de sa magnanimité, souffrir toutes les fautes où m'entraînait mon ignorance, comme un ami souffre celles d'un ami, et un père celles de son enfant (1). »

Il observe que la présence du Dieu le rendait invincible, mais que son éloignement lui avait ôté toute sa force, tout son courage :

« J'ai été vaincu, comme une femme, par de vils bergers (2). »

Ce passage est une réminiscence de la Bhagavad-Gîtâ, l'épisode fameux du Mahâbhârata.

Le souvenir de la familiarité de Bhagavat à l'égard d'Arjuna ravivait les regrets éprouvés par celui-ci, à la pensée qu'elle l'avait empêché de reconnaître son Dieu ; mais aussi, comment imaginer qu'un Dieu eût tant de condescendance, lorsque les grands de la terre, pleins de morgue et de fierté, s'imagineraient déchoir s'ils conversaient familièrement avec leurs inférieurs ? Dieu seul pouvait pousser la bonté jusque là.

Tout-à-l'heure, nous lisions la généalogie de la Bonté, s'il nous est permis de parler ainsi. Les Ténèbres, d'après le poète, donnèrent naissance à la Passion, d'où naquit la Bonté. Tels sont les fameux *gunas* dont il est si souvent question dans les livres sacrés de l'Inde ; le *tamas*, le

(1) 1, XV, 17 et seq.
(2) Ibid., 20.

rajas et le *sattva* ; ce sont les trois gunas ou les trois *qualités* de Dieu *qui n'a pas de qualité*, suivant une expression qui se retrouve fréquemment. Ce sont les manifestations de Purusha, mais il en est une qu'il préfère aux autres :

« Tu vins apporter. (ô Acyuta), la collection des Ecritures [où dominent] la Passion (*Rajas*) et les Ténèbres (*Tamas*) ; mais la Bonté (*Sattva*), c'est elle qu'on célèbre comme ta forme la plus chère (1). »

Cette qualité de bonté se retrouve chez tous les dieux, bien qu'à un degré inférieur ; parfois cependant elle leur fait défaut, c'est lorsqu'ils se laissent aller à l'orgueil. Voici comment Vishnu-Krishna s'explique à ce sujet :

« Les Suras ne tirent pas vanité du titre de Seigneur, quand domine chez eux la qualité de bonté ; dans le cas contraire, je brise leur orgueil et les rappelle au calme (2). »

Et il le fait comme il le dit.

Bhagavat d'ailleurs désire que ses fidèles serviteurs le considèrent avant tout comme un Dieu essentiellement bon ; c'est l'idée qu'il veut que l'on ait de lui, l'image sous laquelle il souhaite qu'on le représente.

Nârada dit à Maitreya, au sujet de Vishnu :

« C'est ce Dieu, le plus libéral de tous les êtres, qu'il faut avec un cœur ferme et exclusivement attentif se représenter, par la méditation, souriant avec des regards affectueux (3). »

Et il indique le prix attaché à cette pratique ; le *nirvâna*, c'est-à-dire le salut :

« Le cœur de celui qui contemple ainsi la forme bienheureuse de Bhagavat parvient bien vite à l'inaction suprême dont rien ne peut plus le détacher (4). »

(1) 7, IX, 37.
(2) 10, XXV, 17.
(3) 4, VIII, 51.
(4) Ibid., 52.

Mârkandeya, dit le poète, « s'étant uni à Bhagavat par la pensée, à force d'ascétisme et de méditation, Hari, dans sa bienveillance, lui apparut sous la double forme de Nara et de Nârâyana (1). »

Le solitaire reconnut l'unique Vishnu dans le double personnage qui se présentait devant lui. Il se prosterna par terre et s'écria :

« Comment pourrais-je te louer (dignement), Seigneur, toi qui diriges et qui mets en mouvement le souffle vital, et, à sa suite, la parole, l'organe interne, les sens, chez les êtres animés, chez Aja (Brahmâ), Çarva (Çiva), chez moi-même ; et de plus tu es lié de cœur avec ceux qui t'adorent... La *Bonté*, la *Passion*, l'*Obscurité*, bien que ce soit là tes jeux, ô Seigneur, ami de l'âme (individuelle), jeux faits d'illusion et causes de la conservation, de la destruction et de la création de l'Univers, c'est la forme faite de Bonté qui procure le repos ; non les deux autres, d'où naissent, pour les hommes, l'infortune, le trouble, l'épouvante (2). »

Or, la *forme faite de Bonté* est celle de Bhagavat et le *repos* qu'elle donne c'est le salut suprême.

« Les sages adorent ici-bas, ô Bhagavat, ta forme blanche, si chère aux tiens ; les Sâtvatas (les gens de bien) aiment la Bonté qui est la forme du Purusha ; c'est elle et non une autre qui procure le séjour (du Vaikuntha), la sécurité, le bonheur de l'âme (3). »

La bonté de Vishnu est ainsi l'unique moyen d'arriver au bonheur et c'est elle qui vaut à Dieu l'éloge que lui décernent les Pracetas :

« Adoration à celui qui anéantit toutes les douleurs... à celui qui témoigne assez sa pitié pour les malheureux, quand, au temps convenable, il se rappelle au souvenir

(1) 12, VIII, 32.
(2) Ibid., 40, 45.
(3) Ibid., 46.

des cœurs qu'il sait à lui... Le seul bien qu'ambitionnent nos âmes, c'est la bienveillance de Bhagavat qui est l'instituteur et la voie de la délivrance... Nous avons pu aujourd'hui trouver un asile auprès de toi, ô Bhagavat, de toi qui es le véritable médecin des maux les plus difficiles à guérir, l'existence et la mort... Adoration... au suprême Purusha, à Vâsudeva qui est la Bonté même (1). »

Bhagavat se définit lui-même : « l'asile de ceux qui souffrent (2). »

C'était une vérité qu'il démontrait chaque jour par les innombrables bienfaits dont il comblait ses serviteurs. Cette tendresse infatigable était assez bien symbolisée par l'affection touchante vouée par le vieux roi Bharata au faon de gazelle qui en naissant avait été privé de sa mère et que le solitaire avait adopté. Le poète s'attarde à décrire les soins prodigués à son élève par Bharata. Qu'il nous suffise de relever ce trait :

« Si, poussé par sa nature ignorante, le faon s'arrêtait à chaque pas dans les chemins, Bharata, touché pour lui d'une affection excessive, le prenait par pitié sur ses épaules ; puis le serrant dans ses bras et sur sa poitrine, il éprouvait à le caresser un plaisir extrême (3). »

Ce que Bharata fit pour la jeune gazelle, Vishnu, son maître, le faisait pour le monde entier.

« Tous les êtres ont ici-bas en Krishna leur principe, leur fin, leur soutien, et celui-là ne prospère jamais qui méconnait cette vérité (4). »

Si Dieu aime tous les êtres, c'est qu'ils composent sa famille, ce sont ses enfants ; ils tirent de lui leur origine ; c'est en lui qu'ils doivent rentrer un jour ; non seulement ils sont à lui ; mais ils sont, pour ainsi dire, lui-même ;

(1) 4, XXX, 22 et seq.
(2) 11, XXVI, 33.
(3) 5, VIII, 10.
(4) 10, XLIV, 48.

si bien que leur félicité ne peut consister que dans la sienne propre ; c'est uniquement dans son bonheur qu'ils peuvent trouver leur bonheur :

« Il fut également satisfait au sacrifice de Gaya, ce Dieu même (Bhagavat) qui réside au fond de toutes les âmes et dont la joie fait aussitôt celle des Devas, des animaux, des hommes, des plantes, des herbes, de tous les êtres enfin, jusqu'à Virinca (1). »

La bonté de Bhagavat s'étend sur tous. Akrûra lui disait, en se tenant prosterné devant lui :

« Par une faveur rarement accordée aux méchants et toute gratuite de ta part, je le sais, Seigneur, me voici prosterné à tes pieds (2). »

Akrûra, lorsqu'il tenait ce langage, ignorait encore les prodiges d'affection manifestés par Bhagavat à l'égard même de ses plus cruels ennemis, tels que le démon femelle Pûtanâ, le démon Agha, le serpent Kâliya et tant d'autres monstres envoyés pour faire périr le jeune Krishna, son avatar.

Dieu veut le salut de tous et comme le grand nombre des hommes, dans leur folie, se détournent de lui, l'unique source de la félicité, il les y ramène, tantôt par une voie, tantôt par une autre.

Le roi Prithu proclame cette vérité dans les termes suivants :

« Puisque séparé de toi par ta Mâyâ, Seigneur, de toi qui es la vérité même, l'ignorant désire autre chose que toi, consens à faire toi-même notre bien, comme un père fait celui de son enfant (3). »

Ce père dont la tendresse est d'autant plus profonde qu'elle est mieux réglée, ne cède pas aux caprices déraisonnables de son fils, et pour assurer son bonheur, il ne

(1) 5, XV, 11.
(2) 10, XL, 28.
(3) 4, XX, 31.

craint pas de le contrarier, ni de le punir, même rigoureusement, lorsqu'il le faut.

Si Bhagavat aime toutes les créatures, tous les êtres, il a cependant ses privilégiés. L'auteur du Bhâgavata nous dit plus d'une fois quels ils sont. Voici quelques uns des passages de son poème où il parle de ce sujet :

« Bhagavat protège les malheureux avec l'empressement inquiet de l'amour, comme la vache veille sur son jeune veau (1). »

Prithu disait encore :

« O Seigneur de l'Univers, si celle qui a engendré les mondes (la déesse Çrî) me fait obstacle, parce que je désire te servir comme elle, le Dieu qui aime les pauvres sait grandir ce qui est petit ; et d'ailleurs quel besoin a de la Déesse, celui qui est satisfait de sa propre majesté ? (2). »

De sorte que si Bhagavat devait opter entre les pauvres et Çrî, *née de son sein* (3), *qui a pour asile sa poitrine* (4) et qui habite avec lui le Vaikuntha (5) il n'hésiterait pas ; mais Çrî, dans son intérêt, ne le placera jamais dans cette alternative et il pourra l'aimer, sans renoncer à son affection pour les malheureux.

Nous sommes loin de ces premières conceptions de la théologie védique, en vertu desquelles l'homme et le Dieu procédaient à un échange d'offrandes dont chacun d'eux vivait ; le premier donnant au second qui les mangeait par *la bouche d'Agni* le *soma* et le beurre sans lesquels il serait mort d'inanition et celui-ci, à son tour, envoyant à son adorateur la pluie qui faisait croître ses moissons.

(1) 4, IX, 17.
(2) Id., XX, 28.
(3) 8, V, 40.
(4) 1, XI, 27, 34.
(5) 9, IV, 60.

Bhagavat est désintéressé ; les plus riches présents il les dédaigne s'ils ne lui viennent pas de cœurs purs et humbles.

« Hari auquel sont chers les pauvres dont il est l'unique bien, Hari qui connaît tous les sentiments (1) n'accueille pas l'offrande de ces intelligences perverses qui, orgueilleuses de leur savoir, de leurs richesses, de leur famille et de leurs œuvres, insultent à l'homme vertueux qui n'a rien (2). »

D'ailleurs ces esprits superbes se trompent étrangement en s'imaginant que le dévot à Bhagavat, privé des biens de ce monde, est par là même dans l'indigence. En réalité, il est le plus riche de tous, puisqu'il possède le trésor le plus précieux, le plus inestimable, Dieu.

Ecoutons plutôt cette invocation de Nârada, le Rishi des Dévas :

« Adoration à Celui qui est le bien des pauvres, à Naranârâyana (3). »

Vritra disait à Çakra (Indra), au sujet de Vishnu :

« Ce que notre Maître accorde à l'homme, ô Çakra, c'est d'être délivré des peines qu'il se donne pour atteindre aux trois objets de ses désirs ; tu peux, d'après cela, te faire une idée de la bienveillance de Bhagavat que d'*autres que les pauvres ont tant de peine à mériter* (4). »

Le *triple objet des désirs* de l'homme, ou mieux le triple bien, le *trivarga*, est célèbre dans les spéculations philosophiques et religieuses de l'Inde. Il se compose du *dharma*, de l'*artha* et du *kâma*, comme l'explique ici la glose, c'est-à-dire du devoir, de l'intérêt, du plaisir.

Dans ce passage, on établit clairement que le pauvre, l'*akimcana*, celui qui n'a rien, est le préféré de Dieu, qui

(1) Dominus intuetur cor I. Reg. XVI, 7.
(2) 4, XXXI, 21.
(3) 5, XIX, 11.
(4) 6, XI, 23.

lui réserve ses faveurs les plus signalées. Aussi, lorsque Bhagavat jette sur quelqu'un des regards de complaisance, il le maintient soigneusement dans la pauvreté, s'il s'y trouve déjà; tandis que s'il est riche, il s'empresse de le dépouiller de ses biens matériels, afin de lui donner en retour les grâces célestes.

L'Asura Bali, vaincu par Bhagavat qui le priva de son opulence, reconnut dans ce châtiment une faveur du Dieu qu'il remercia en ces termes :

« C'est le Destin qui m'a conduit devant toi, devant mon ennemi, lorsque je me suis vu enlever par la violence cette prospérité qui, troublant l'intelligence de l'homme, l'empêche de reconnaître combien peu stable est une vie qui a toujours la mort près d'elle (1). »

Son aïeul Prahrâda, survenant en ce moment et l'apercevant chargé des chaînes de Varuna, sur les ordres de Bhagavat, lui, Bali, tout-à-l'heure encore le général en chef des armées d'Indra, et le maître de sa maison d'où il venait d'être chassé, lui dit, les yeux baignés de larmes :

« C'est toi qui as fait don, ô Bali, de la demeure florissante d'Indra; elle t'a été enlevée aujourd'hui : eh bien, c'est un bonheur pour toi; oui, c'est à mes yeux une grande marque de faveur que t'a donnée Vishnu, en te faisant déchoir d'une prospérité faite pour troubler l'âme. Si la prospérité trouble le sage lui-même le plus attentif, qui pourra donc [au sein du bonheur] reconnaître la véritable voie de l'Esprit? Aussi t'adorai-je, ô Nârâyana, souverain de l'Univers, témoin intérieur de tous les êtres (2). »

Bhagavat lui-même explique à Brahmâ sa conduite à l'égard de Bali qu'il devait combler de ses bienfaits les plus insignes :

(1) 8, XXII, 11.
(2) Ibid., 16 et 17.

« O Brahmâ, celui que je favorise se voit enlever par moi ces richesses, ces biens dont la possession, inspirant à l'homme un orgueil stupide, lui fait mépriser le monde et moi. Privé de ses trésors, déchu de son trône, insulté, enchaîné par ses ennemis, abandonné des siens, précipité dans le lieu des châtiments, blâmé, maudit par son précepteur, ce vertueux Asura n'a pas renoncé à la vérité... Aussi a-t-il obtenu de moi un rang auquel les Immortels eux-mêmes ont bien de la peine à atteindre (1). »

Aux chapitres LXXXe et LXXXIe du livre 10e se lit le touchant épisode des grains de riz dont nous avons déjà parlé. Un Brahmane, dévot de Bhagavat, le voulut aller voir un jour, mais il ne pouvait se présenter devant lui les mains vides, et comme son indigence était extrême, il se trouva dans la plus cruelle perplexité. Sa femme lui conseilla d'offrir à Dieu quelques poignées de riz grillé, prélevées sur leur chétive nourriture. Il obéit.

Le voilà donc en route vers le palais de Krishna-Bhagavat, se demandant avec inquiétude quelle réception l'attendait. Krishna l'admit aussitôt près de lui et s'entretint familièrement avec son hôte, lui rappelant le temps où tous deux étudiaient les Védas sous la discipline du gourou Sândîpani. Puis, avisant le lambeau d'étoffe où le Brahmane tenait enveloppée sa poignée de riz : « Qu'est-ce que cela ? » demanda-t-il ? Et reconnaissant la nature de l'offrande :

« Mais ce que tu m'apportes là, me fait le plus grand plaisir, ami ; pour moi qui suis l'âme de l'Univers, c'est un régal que ce riz grillé. »

Ce disant il avala une pincée de riz et il se disposait à en manger une seconde, lorsque son épouse, la déesse Çrî, lui fit cette observation :

« Ame de l'Univers, il suffit que l'homme t'ait causé une

(1) 8, XXII, 24, 29, 30, 31.

jouissance, pour qu'il goûte pleinement toutes les félicités, en ce monde et dans l'autre. »

Cependant Krishna laissa partir, sans rien lui donner, le Brahmane qui ne lui demandait rien, et qui, en s'en retournant, se disait dans l'excès de sa joie :

« Ah ! j'ai vu ce qu'est pour les Brahmanes la bonté du Dieu ami des Brahmanes ; car tout pauvre que je suis, il m'a embrassé, lui qui tient Lakshmî (1) sur sa poitrine. Qu'y a-t-il de commun entre un pauvre, un pécheur comme moi, et Krishna sur qui Çrî repose?.. Il m'a lavé les pieds avec une déférence extrême, m'honorant comme un Dieu, lui le Dieu des Dieux, le Dieu des Brahmanes. »

Puis, s'expliquant la façon dont Bhagavat l'avait congédié :

« Il s'est dit, sans doute, dans sa bonté : *Si cet infortuné devenait riche, il perdrait la raison, et ne penserait plus à moi.* Aussi ne m'a-t-il pas fait le plus petit présent. »

Cependant, en approchant de sa demeure, il s'aperçut de son étonnante transformation ; à la place d'une chétive cabane s'élevait un palais d'une splendeur incomparable. Cette fortune inespérée ne l'aveugla point. Çuka l'atteste en ces termes :

« Le dévot serviteur de Janârdana jouit des objets sensibles, en compagnie de son épouse, sans enivrement, toujours prêt à les quitter. »

Son désintéressement, autre faveur de Bhagavat, le sauva de l'enivrement des richesses.

Le narrateur conclut : « Ainsi, bien que Hari soit le Dieu des Dieux et le puissant maître du sacrifice, les Brahmanes lui commandent (2). »

Pour nous, comme moralité de cette histoire, nous pouvons dire également de Dieu qui récompense au centuple

(1) Autre nom de Çrî.
(2) 10, LXXXI, 39.

ce qu'on fait en son nom (1), ou plutôt qui nous prodigue les faveurs les plus signalées en échange des légers dons que nous pouvons lui faire :

« Ses grâces les plus grandes sont peu de chose à ses yeux, tandis que la moindre offrande, venant d'un ami, lui semble précieuse (2). »

Que Dieu soit l'*esclave* de ses serviteurs, c'est là une idée que nous trouvons à diverses reprises dans ce poème. Uddhava disait à Bhagavat au sujet de la confiance sans limite que lui témoignaient les ascètes :

« Quoi d'étonnant, ô Acyuta, l'ami de tous les êtres, si tu te [constitues] l'esclave de tes esclaves qui n'ont pas d'autre asile que toi, puisque [sous la forme de Râma] tu te complus [dans la forêt] avec les bêtes sauvages, toi dont les plus grands [Brahmâ et les autres Dieux] usent le bord de leurs brillants diadèmes sur l'escabeau de tes pieds [en se tenant prosternés devant toi] (3). »

Un jour, Bhagavat, toujours sous la forme de Râma, tua Romaharshana que l'on considérait comme Brahmane, bien qu'il ne fût que le disciple d'un Brahmane, Vyâsa. Les solitaires, craignant les maux qui pouvaient s'abattre sur l'Univers, à la suite du meurtre de ce *quasi*-Brahmane, dirent à Râma :

« Pour toi qui es le maître du Yoga, le Véda n'est pas obligatoire. Si tu expies de toi-même ce meurtre de Brahmane, ô toi qui purifies les mondes, le monde sera maintenu dans l'ordre. »

Bhagavat répondit : « J'expierai le meurtre, parce que je veux le bien du monde (4). »

Ailleurs, Bhagavat est appelé l'*ami unique du monde* (5).

(1) Matth., XIX, 29.
(2) 10, LXXXI, 35.
(3) 11, XXIX, 4.
(4) 10, LXXVIII, 31 et 32.
(5) 11, XXIX, 47.

Les hommes, sans parler des Dieux eux-mêmes, ont donc tout avantage à pratiquer le culte de Vishnu, le Dieu suprême, puisqu'ils en retirent les plus grands privilèges. Ils ne doivent jamais oublier que *du côté où est Hari, là sont la victoire, la fortune et la vertu* (1), comme le proclamait l'Asura Vritra lui-même. De son côté, Sûta qui récitait aux Brahmanes le Bhâgavata leur disait :

« Où est Acyuta, là sont les gens de bien au cœur pur (2). »

Précédemment nous avons vu Bhagavat sauver même ses ennemis ; toutefois, et l'on ne saurait s'en étonner, il réserve ses prédilections pour ses amis ; *il aime ceux qui l'aiment* (3) encore plus que ceux qui ne l'aiment pas, qui ne lui sont pas dévoués. Son affection pour ses serviteurs est sans borne.

Ecoutons-le plutôt dire à Uddhava :

« Le Dieu né de lui-même (Brahmâ), Çamkara, Samkarshana, Çrî, moi-même, nul ne m'est aussi cher que toi (4). »

Uddhava était exclusivement dévoué au culte de Bhagavat qu'il aimait plus que tout le reste ; voilà pourquoi celui-ci lui déclare qu'il le préfère à Brahmâ, à Çiva, ses deux collègues divins ; il le préfère à Râma, son frère, et à Çrî, son épouse chérie ; il l'aime enfin plus que lui-même.

Dans l'excès de son amour pour ses serviteurs, Dieu se donne à eux. Nimi, le roi des Videhas, n'ignorait pas cette vérité, lorsqu'il disait aux neuf fils de Rishabha, voués à l'ascétisme le plus parfait, qui parcouraient la terre en proclamant partout le culte de Bhagavat :

« Les devoirs envers Bhagavat, enseignez-les nous, si

(1) 6, XI, 20.
(2) 12, XII, 51.
(3) 10, LXXXVI, 59.
(4) 11, XIV, 15.

nous sommes dignes de les apprendre; grâce à leur accomplissement Aja (Hari), devenu favorable, se donne lui-même à celui qui l'implore (1). »

Nous avons observé précédemment que Dieu, pareil à un père, tendre sans faiblesse, ramène ses enfants insoumis ou égarés tantôt par une voie, tantôt par une autre, et que ses réprimandes, ses corrections, sont autant de preuves de son amour :

« Ego quos amo, arguo et castigo, » dit-il dans l'Apocalypse (2).

Puramjana proclamait cette doctrine dans les termes suivants :

« C'est la plus grande des faveurs qu'un châtiment infligé par un maître à son esclave ; et c'est un ignorant que celui qui, incapable de le supporter, n'y voit pas l'action d'un ami (3). »

C'est au nom de ce principe que les messagers de Yama refusaient de livrer à ceux de Vishnu le coupable Ajâmila qu'ils traînaient au tribunal redoutable de leur maître, le Dieu des Morts :

« Nous le conduirons, ce pécheur qui n'a pas expié son crime, en présence du Dieu qui porte le sceptre, pour qu'il soit purifié par le châtiment (4). »

Ils ignoraient qu'Ajâmila s'était lavé de ses souillures en prononçant le nom sanctifiant de Nârâyana qui se trouvait être à la fois le nom de Bhagavat auquel il ne pensait pas et celui de son propre fils dont il réclamait l'assistance dans sa maladie.

De nombreux princes avaient été vaincus et réduits en captivité par le roi des Mâgadhas, Jarâsamdha, qui, dans la circonstance, ne fut que l'instrument de Bhagavat. Ils

(1) 11, II, 31.
(2) III, 19.
(3) 4, XXVI, 22.
(4) 6, I, 68.

reconnurent la vanité de leur prospérité passée, et pénétrés de reconnaissance pour Dieu qui les avait tirés d'erreur, en les privant de leurs trônes, ils s'écrièrent :

« Salut à toi, Dieu des Dieux, maître suprême et immuable... Nous n'en voulons pas au roi des Mâgadhas, ô Madhusûdana, puisque ta bienveillance pour les rois est due à leur déchéance de la royauté, Seigneur... Aveuglés jadis par l'ivresse de la prospérité, rivalisant les uns avec les autres à qui conquerrait la terre, écrasant nos sujets sans aucune pitié, Seigneur, dans notre folie, nous ne tenions compte ni de la mort, ni de toi qui êtes là devant nous. Renversés maintenant du faîte de la prospérité, ô Krishna, avec une mystérieuse impétuosité, avec une force irrésistible, par le Temps qui est ta forme, maintenant que dans ta miséricorde tu as abattu notre orgueil, nous voulons penser à tes pieds (1). »

Le Brahmane pauvre dont nous rappelions plus haut la touchante histoire savait à quoi s'en tenir là-dessus, lui qui disait :

« Ce que le Bienheureux accumule sur qui l'aime, ce ne sont ni les richesses, ni la royauté, ni les (autres) biens naturels (2); (ces choses) il les donne dans sa sagesse à l'homme de courte intelligence, car il sait que la chute des riches est due à l'ivresse qu'elles leur inspirent (3). »

Bhagavat enseigne la même vérité en ces termes formels :

« A celui dont je veux le bien, j'ôte peu à peu ses richesses; puis, devenu pauvre, il est abandonné des siens, il va de malheur en malheur (4). »

Ainsi, non content de refuser, en général, à ses amis les grandeurs de ce monde, il les dépouille de la fortune

(1) 10, LXXIII, 8 et sq.
(2) *Tels qu'une épouse, des fils, des petits-fils*, dit la glose.
(3) 10, LXXXI, 37.
(4) Id., LXXXVIII, 8.

qu'ils peuvent avoir, il les plonge dans la pauvreté, comme dans un bain salutaire ; il permet qu'ils soient méconnus et rejetés des leurs, que l'épreuve s'abatte sur eux, comme sur une proie assurée. Voilà comment il leur témoigne son affection, comment il leur prouve qu'il *veut leur bien*.

Les Çrutis personnifiées proclamaient de cette façon que Bhagavat est tout et que tout ce qui existe en dehors de lui n'est rien.

« Proches, fils, corps, femme, richesses, maison, souffle vital, chars splendides, à quoi bon tout cela pour l'homme qui recourt à toi, puisque tu es Celui qui contient tous les biens? (1). »

La courtisane Pingalâ, trompée dans son attente criminelle et dégoûtée des plaisirs mondains, se disait :

« Sans doute, j'ai dû faire quelque chose d'agréable au bienheureux Vishnu, pour que je ressente, malgré la perversité de mes désirs, ce découragement à qui je devrai le bonheur. Si j'étais vouée définitivement à la réprobation, je n'éprouverais point de ces déplaisirs, cause du dégoût auquel l'homme doit de rompre ses liens et d'atteindre la félicité (2). »

Et elle conclut :

« Je reçois, pénétrée de vénération, les marques de sa bonté; je renonce à mes désirs pervers et à leurs objets misérables, pour me réfugier auprès d'Içvara. Satisfaite, confiante ainsi et vivant désormais au jour le jour, je place mon bonheur en lui, qui est l'Ame suprême, mon bien-aimé (3). »

Plus loin, l'auteur du Bhâgavata nous raconte l'histoire d'un Brahmane cupide qui avait passé toute sa vie à gros-

(1) 10, LXXXVII, 34.
(2) 11, VIII, 36-37.
(3) Ibid., 38 et 39.

sir son trésor. Il était riche *à la façon des Yakshas* (1) c'est-à-dire qu'il entassait argent sur argent, biens sur biens, sans en faire jouir personne. Une série de calamités le priva en peu de temps de toute sa fortune. Les écailles lui tombèrent alors des yeux et il reconnut sa folie :

« Certes, se dit-il comme tout-à-l'heure Pingalâ, il faut que Bhagavat qui renferme en soi tous les dieux, m'ait en affection pour m'avoir mis dans cette situation et de mon désespoir m'avoir fait une barque (pour franchir l'Océan de la transmigration). Durant le temps que je puis encore avoir à vivre, je dessécherai mon corps (à force d'austérités), m'appliquant sans relâche à tout ce qui m'intéresse (véritablement) ; mettant ma joie dans l'Ame (seule) (2). »

Cette opinion que les épreuves qui viennent à l'homme de la part de Dieu lui sont infligées pour son bien n'est pas particulière à l'Inde ; elle fut aussi connue des Chinois qui estimaient que « le Ciel connaît tous les actes de l'homme, qu'il connaît son cœur et qu'il le frappe quand volontairement, par ses fautes, le coupable s'est attiré le châtiment que le Ciel *lui inflige pour son bien* (3). »

« Les Dieux connaissent aussi la colère », dit quelque part Çuka (4).

Il semble bien toutefois que si Bhagavat la connaît comme les autres, il la pratique d'une façon différente, du moins s'il faut s'en rapporter au témoignage du même Çuka :

« Brahmâ, Vishnu, Çiva et autres ont le pouvoir de maudire et de bénir ; Çiva et Brahmâ maudissent et bénissent sans tarder, mais non Acyuta (5). »

(1) 11, XXIII, 9.
(2) Ibid., 28 et 29.
(3) Journal de la Société Asiatique, mars-avril 1892, p 358.
(4) 10, LIX, 41.
(5) Id., LXXXVIII, 12.

Çiva et Brahmâ, d'après le contexte, ne raisonnent ni leur haine, ni leur affection ; ils agissent sans *tarder*, c'est-à-dire, sans réfléchir, au risque d'éprouver, par suite, les plus cuisants regrets, comme il advint à Çiva, lorsqu'il accorda au démon Vrika un privilège qui lui eût coûté la vie, tout dieu qu'il était, sans l'aide de Vishnu (1), lequel calcule tous ses actes et pèse jusqu'à leurs ultimes conséquences.

L'auteur du Bhâgavata raconte comment les ascètes s'assurèrent de la supériorité de Vishnu, son dieu favori, sur tous les autres habitants du ciel. Nous nous permettons de transcrire cette page en entier ; nous croyons qu'elle en vaut la peine.

« *Çuka dit* : Les Rishis célébraient un sacrifice sur le bord de la Sarasvatî. Une discussion s'éleva entre eux pour savoir quel était le plus grand des trois Dieux supérieurs à tous les autres. Pour résoudre cette question, ô roi, ils chargèrent Bhrigu, fils de Brahmâ, d'aller s'en informer.

« Celui-ci se rendit à l'assemblée de Brahmâ. Il s'abstint de le saluer et de célébrer ses louanges, pour mettre son naturel à l'épreuve. Le Bienheureux, irrité contre lui, fit éclater sa vivacité naturelle. Le Seigneur apaisa de lui-même la colère qui s'était élevée en lui contre son fils (2), comme on éteint le feu avec l'eau d'où il sort.

« Il alla ensuite au mont Kailâsa (3). Le divin Maheçvara, se levant avec joie, voulut le presser comme un frère dans ses bras. Bhrigu s'y refusa : *Tu es dans une mauvaise voie*, lui dit-il. Le Dieu en fut irrité et, levant sa pique, il allait

(1) 10, LXXXVIII, 20 et seq.

(2) Bhrigu était fils de Brahmâ et de l'*énergie* de Bhagavat. Cf., 3, XII, 22.

(3) Le séjour de Maheçvara ou Çiva.

l'en frapper, en jetant sur lui un regard enflammé. Devî (1), tombant à ses pieds, le calma au son de sa voix. »

Bhrigu se rendit ensuite au Vaikuntha (2) où réside le divin Janârdana (3).

« Le Dieu reposait sur le sein de Çrî. Bhrigu le frappa d'un coup de pied à la poitrine. Réveillé alors, ainsi que Lakshmî, le Bienheureux, celui qui est la voie des bons, descendant de son lit, salua le solitaire en baissant la tête, et dit : *Sois le bienvenu, Brahmane ; assieds-toi un moment sur ce siège ; nous ne savions pas que vous étiez là : pardonnez-nous, Seigneur.* »

Alors il lui lava les pieds et les lui massa, *de sa propre main*, pour le délivrer des fatigues du voyage. Bhrigu, à l'aspect de tant de douceur, demeura muet en présence du Dieu, les sanglots l'empêchant de parler.

« Puis, revenant au sacrifice célébré par les solitaires habiles dans le Véda, il leur raconta, sans en rien omettre, l'épreuve à laquelle il avait soumis les trois Dieux. Après avoir entendu son récit, les solitaires, étonnés et ne gardant plus de doute, ajoutèrent foi à la supériorité de Vishnu qui possède le calme et [donne] la sécurité. »

La conclusion du poète est que : *la bonté est la forme préférée de Bhagavat*, nous le savions déjà.

« Ses trois formes diverses, Râkchasas, Asuras et Suras ont été créées par sa puissance magique, qui est composée des qualités : la bonté fait de ceux-ci des objets dignes de respect (4). »

La glose nous avertit que les Râkchasas sont assimilés au *tamas*, aux Ténèbres, les Asuras ou Démons au *rajas*, à la Passion et les Dieux, les *Suras*, au *sattva*, à la Bonté.

(1) L'épouse de Çiva.
(2) Séjour de Vishnu.
(3) Autre nom de Vishnu.
(4) 10, LXXXIX, 1-19.

Bhagavat donna une preuve suprême de sa bonté au chasseur Jaras, son meurtrier involontaire.

Un jour que le Bienheureux Krishna était assis immobile, dans la forêt, près d'un buisson, Jaras le prenant de loin pour une antilope le perça mortellement d'une flèche. Lorsqu'il reconnut son erreur, grand fut son désespoir.

« C'est par ignorance que j'ai commis cette faute, ô Madhusûdana, pardonne-la moi... »

« Ne crains rien, ô Jaras, répondit le mourant, lève-toi; ce que je désirais est accompli; rends-toi, je t'y invite, au ciel, le séjour des gens de bien (1). »

Ce fut toute sa vengeance.

Jésus-Christ, sur la Croix, implorait pour ses bourreaux le pardon de son Père, arguant de l'*ignorance* où ils étaient de leur crime.

« Pater, dimitte illis : non enim sciunt quid faciunt (2). »

Non seulement, Bhagavat évitait de nuire aux êtres; il voulait que ses serviteurs l'imitassent et il se regardait comme responsable des fautes qu'ils commettaient. C'est ainsi que deux d'entre eux, Jaya et Vijaya, ayant outragé des Brahmanes, fils de Brahmâ, il dit à ceux-ci qui étaient venus se plaindre à lui :

« Le Brahmane est ma Divinité suprême (3) et je regarde comme faite par moi-même l'injure que vous avez reçue de mes serviteurs... Moi dont l'histoire glorieuse et pure comme l'ambroisie n'a qu'à être écoutée avec attention pour sanctifier à l'instant même l'Univers et jusqu'à l'homme le plus vil; moi, le Dieu Vikuntha... je me couperais moi-même le bras, si mon bras s'était opposé à vous, moi qui efface en un instant les souillures de l'Univers (4). »

(1) 11, XXX, 32, 39.
(2) Luc., XXIII, 34.
(3) Cf., 10, LXXXIX, 18.
(4) 3, XVI, 4 et seq.

Bhagavat, sur le désir des Brahmanes outragés, chassa de sa présence Jaya et Vijaya, mais pour un temps seulement ; lorsque l'expiation lui parut suffisante, il les releva de leur dégradation.

Brahmâ, énumérant les bienfaits de Vishnu-Krishna, lui disait :

« Autrefois, nous te priâmes, ô Maître, Ame universelle, d'enlever le fardeau de la terre ; c'est fait. Tu as affermi la loi parmi les gens de bien, esclaves de leur parole, et dispersé à tous les points de l'horizon ta gloire qui efface les péchés de tous les mondes. Tu es descendu dans la famille de Yadu en revêtant une forme d'une beauté supérieure, et pour le bien de l'Univers, tu as accompli des exploits héroïques (1). »

Cette bonté de Bhagavat, les *poètes* (2) attachés à la personne du roi Prithu, le neuvième de ses avatars (3), vont nous expliquer son essence.

Ecoutons-les célébrer l'éloge de ce monarque :

« Pleins d'admiration pour l'ambroisie des histoires de Prithu, de ce prince illustre, portion incarnée de la substance de Hari, excités par les solitaires, nous décrivons, comme il nous est ordonné, ses merveilleuses actions. Il est le premier des soutiens de la loi ; il fait vivre le monde dans la justice, défendant les digues qui la protègent et punissant ceux qui les franchissent... Semblable au soleil souverain qui luit également pour tous les êtres, il recueille et distribue la richesse en son temps. Constamment ému de pitié pour les malheureux, le fils de Véna supporte avec la patience de la terre les importunités de ceux même qui le foulent, pour ainsi dire, sous les pieds... Connaissant, au moyen de ses émissaires, les actions ex-

(1) 11, VI, 21-23.

(2) Ils étaient trois que Burnouf désigne sous les titres de *barde*, *panégyriste*, *héraut.*, 4, XV, 22.

(3) 1, III, 14.

térieures et intérieures de tous les êtres, le roi y reste aussi indifférent que Vâyu (1), le témoin suprême des cœurs dont il est l'âme. Il ne punit pas l'innocent, fût-ce le fils d'un de ses ennemis ; il punit son propre fils lui-même, s'il est coupable, persistant ainsi dans la voie de la justice (2). »

Bien que, prodigue de bienfaits à l'égard de tous les êtres, il fasse lever le soleil de sa miséricorde et de sa bonté sur les méchants, comme sur les bons (3) ; que sa longanimité ne connaisse, pour ainsi dire, pas de bornes ; et qu'il récompense le bien et punisse le mal sans acceptation de personnes (4), en réalité Bhagavat dont les vertus des hommes ne sauraient augmenter, ni leurs vices diminuer la félicité, reste indifférent aux uns et aux autres, dans ce sens qu'il rémunère les gens de bien et châtie les coupables *indifféremment*, sans retour sur lui-même, sans aucune arrière-pensée d'égoïsme. Sa bonté est toute gratuite. Aussi, lorsque ses panégyristes attitrés ajoutent qu' « il n'a d'attachement que pour ceux qui n'en ont pour rien (5), » ils donnent à entendre que pour mériter les faveurs de Dieu, il faut, à son exemple, pratiquer la justice, exercer la bonté, pour l'amour seul de la justice et de la bonté.

Le poète dit encore, à ce sujet, en parlant de Bhagavat :

« Nul ne lui est ami ou ennemi, nul ne lui est étranger ou parent ; il est le spectateur unique de toutes les pensées des hommes qui accomplissent des actions bonnes et mauvaises (6). »

(1) Le père d'Ilâ (la Terre) et l'un des gardiens des mondes. Cf. 4, X, 2 et 8, X, 25.

(2) 4, XVI, 3-13.

(3) Cf., Math., V, 45.

(4) Non est personarum acceptor Deus. Act. Apost., X, 34.

(5) 4, XVI, 18.

(6) 6, XVI, 10.

Les Dieux, de leur côté, l'interpellent, en ces termes :

« O Nârâyana... si tu parais favorable ou contraire, c'est que tu te conformes aux idées de ceux qui te croient tel ; ainsi, un bout de corde prend, suivant les idées de celui qui l'aperçoit, l'apparence d'un serpent ou de tout autre corps (1). »

Dieu est immuable et c'est sans sortir de sa quiétude absolue qu'il distribue les récompenses ou les châtiments. Il n'aime ni ne hait l'homme pour l'homme même, puisqu'en fin de compte, il est l'*Etre unique qui reste* [après que toute autre chose a disparu] (2), » et que les créatures ne sont que des ombres vaines.

Brahmâ dit aux autres Dévas tombés dans l'infortune :

« Celui aux yeux de qui nul n'est digne d'être puni ou sauvé, aux yeux de qui aucun parti ne mérite de mépris ou d'égards, sait cependant, pour créer, conserver et détruire, s'unir dans le temps convenable aux qualités de la Passion, de la Bonté et des Ténèbres. Le moment est venu pour lui de conserver la création en revêtant la qualité de Bonté pour le salut des êtres ; aussi cherchons-nous un asile auprès du Précepteur des mondes (3). »

Ayant ainsi parlé, Brahmâ se rendit avec ses collègues auprès de Bhagavat, *ce Dieu impérissable... au sein duquel n'existent ni l'ombre, ni la lumière, ces ailes de l'oiseau* [*de la vie*] (4). »

Le Temps est ici comparé à un vautour ; le jour et la nuit sont les deux ailes dont il pourchasse ses victimes. Mais le Temps n'a aucune prise sur l'*Etre véritable, la roue de l'âme increéée* (5). Bhagavat ignore cette succes-

(1) 6, IX, 36.
(2) Ibid., 37.
(3) 8, V, 22.
(4) Ibid., 27.
(5) Ibid., 28.

sion d'instants que nous appelons le jour et la nuit, la lumière et les ténèbres.

Si Bhagavat n'a rien à gagner, ni rien à perdre avec les autres êtres, il n'en est pas de même de ceux-ci ; Bhagavat les aime gratuitement, tandis qu'ils retirent de son affection les avantages les plus précieux, nous l'avons vu précédemment. Brahmâ le constate en ces termes :

« La plus humble entreprise ne reste pas stérile quand on la fait en vue du Seigneur ; car le Seigneur est l'âme même de l'homme, il est son ami le plus cher. »

Et il ajoute aussitôt ces paroles que nous avons citées ailleurs :

« De même qu'en arrosant la racine d'un arbre, on arrose aussi les rameaux et les branches ; ainsi, en rendant un culte à Vishnu, on en rend un aux autres et à soi-même. »

Il conclut :

« Adoration à toi, Etre infini, dont on pénètre difficilement les œuvres ; à toi qui n'as pas de qualités, qui disposes des qualités en Maître, et qui as revêtu aujourd'hui celle de la Bonté (1). »

L'indifférence de Bhagavat pour les êtres est surtout une indifférence *à priori*, si je puis ainsi parler ; elle consiste, on l'a vu, en ce qu'il ne fait pas d'acception de personnes et qu'il est impartial à l'égard de tout le monde. Comment douter de la bienveillance d'un Dieu qui descend du Ciel et s'incarne *pour délivrer la terre de son fardeau* (2), suivant l'expression d'Akrûra, qui ajoute, toujours en parlant de Vishnu-Krishna :

« Nul n'est à ses yeux un objet d'amour ou d'amitié, de répugnance ou de haine ; toutefois il aime dans la me-

(1) 8, V, 48 — 50.
(2) 10, XXXVIII, 10.

sure où il est aimé : ainsi l'arbre du Paradis accorde à qui l'invoque ce qu'on lui demande (1). »

Même lorsqu'il punit, nous l'avons vu, Bhagavat prouve son amour. C'est ce que surent comprendre, outre ceux de ses ennemis que nous avons cités, les Kauravas qui l'avaient outragé dans la personne de Râma :

« Quand tu t'irrites, lui dirent-ils, c'est pour instruire l'Univers, ce n'est ni par haine, ni par envie, car il n'y a en toi que bonté, ô Bhagavat, ô Dieu qui te voues au maintien, à la protection [du monde] (2).

Ceci rappelle le passage suivant de Saint Paul :

« Celui qu'il aime, le Seigneur le châtie ; il corrige tous ceux qu'il reconnait comme ses fils. Demeurez soumis à la discipline. Dieu se présente à vous comme [un père] à ses fils ; quel est l'enfant que son père ne réprimande pas ? Si vous vivez en dehors de cette discipline à laquelle tous doivent être soumis, c'est que vous êtes le fruit de l'adultère et non des enfants légitimes (3). »

Observons que nulle part cependant cette doctrine n'est ainsi précisée chez le poète hindou, ce qui ne surprendra personne.

Vishnu détruit l'Univers, lorsqu'il voit l'iniquité arrivée à son comble ; il se sert alors de Çiva comme d'un *instrument* de vengeance, mais il ne frappe que pour guérir ; il ne détruit son œuvre que pour la recomposer : Brahmâ lui prête alors son concours.

Çuka dit, en parlant du Bhâgavata :

« Ce [Purâna] n'est qu'une longue description du Bienheureux Hari, âme de l'Univers ; de sa bienveillance est né Brahmâ, et Rudra (Çiva) de sa colère (4). »

Vishnu, mettant le comble à son amour, descend dans

(1) 10, XXXVIII, 22.
(2) Id., LXVIII, 47.
(3) Heb., XII, 6-8.
(4) 12, V, 1.

le cœur de ses fidèles pour en bannir toute amertume, toute ombre et y introniser avec lui la paix et le bonheur. C'est le langage que tient Sûta aux Brahmanes, après leur avoir, sur leur demande, récité le Bhâgavata.

« Bhagavat, l'Etre infini, pénétrant dans le cœur des hommes qui célèbrent ou qui entendent célébrer ses exploits, en bannit toute affliction, comme le soleil chasse l'obscurité, ou un grand vent, les nuages (1). »

Après ces témoignages multiples, comment douter que Bhagavat ne soit tout amour et que la Bonté soit son essence même ?

(1) 12, XII, 48.

CHAPITRE NEUVIÈME

Destin.

Nanda, pour consoler son frère Vasudéva de la mort de ses fils, tués par Kamsa, lui dit :

« Certes le Destin est à la base, le Destin est au faîte de la vie de l'homme, et celui-là ne se trouble pas qui se sait gouverné par le Destin (1). »

Le mot que l'on traduit ici par Destin est *adristam* qui signifie proprement *l'Invisible* et que l'on donne comme synonyme de *daivam*, c'est-à-dire de Divin. C'est ainsi que ce terme de Destin n'implique aucune idée d'athéisme dans la pensée du poète hindou ; il n'est pas synonyme de *Hasard*, de force aveugle qui agirait inconsciemment.

La Fatalité des Anciens, le Hasard de nos incrédules modernes règne et ne gouverne pas. Le Destin, l'Invisible, le Divin de l'Inde brahmanique règne et gouverne. Du reste, la pensée du poète se fera de plus en plus précise sur ce point ; ou mieux elle deviendra de moins en moins vague, car il ne faut pas demander trop d'exactitude aux poètes, du moins à ceux de l'Inde.

Nul ne peut se soustraire au Destin ; sa puissance est inéluctable.

« Un objet abandonné sur la route y reste protégé par le Destin ; un autre objet gardé à la maison y périt par sa puissance. L'indigent vit sous sa protection dans la forêt ; l'homme bien défendu dans sa demeure ne peut vivre, si le Destin le frappe (2). »

(1) 10, V, 30.
(2) 7, II, 40.

Voilà certes une doctrine qui ne dut pas favoriser médiocrement l'insouciance de peuples naturellement apathiques. Il est si commode de se reposer de toute sollicitude sur autrui et de se dire que ce que l'on n'a pas voulu faire, on ne pouvait le faire. Puisque *toutes choses sont soumises au Destin* (1), à quoi bon s'inquiéter de rien?

Kuntî, se plaignant de l'abandon où elle avait été laissée par les siens, disait à Vasudeva :

« Noble frère, sûrement mes vœux n'ont pas été exaucés, puisque vous autres qui êtes si bons, vous ne pensez pas à vous enquérir de moi qui suis dans l'infortune. Amis, parents, fils, frères, père et mère, nul ne songe à celui des siens à qui le Destin est contraire (2). »

Vasudeva lui répondit :

« Mère (3), ne t'en prends pas à nous : les hommes sont le jouet de la Destinée; c'est au gré du Seigneur que le monde agit ou plutôt est poussé à l'action. Persécutés par Kamsa, nous nous sommes tous dispersés par le monde; aujourd'hui, nous voilà rétablis à notre place, par un caprice du Destin (4), ma sœur (5). »

Dans ce passage la Destinée est identifiée au Maître Suprême; dès lors, nous le voyons, toute idée de hasard, d'athéisme doit être écartée; nous le verrons plus clairement encore dans la suite.

Les Hindous, pour se convaincre de l'inéluctabilité de la Destinée, ou mieux des décrets divins, se racontaient la légende suivante :

« Il y avait dans un bois un chasseur qui avait été créé

(1) 1, IX, 17.
(2) 10, LXXXII, 18, 19.
(3) Terme d'affection, Kuntî ou Prithâ n'étant que la sœur de Vasudeva. Cf. 9, XXIV, 29.
(4) Daivasyaparameçvarasya krîdanakât, dit la glose.
(5) 10, LXXXII, 20-21.

pour tuer les oiseaux; il y tendait ses filets, et attirait les oiseaux en semant de l'appât çà et là. Un couple de passereaux parut un jour, se dirigeant de ce côté, et au même instant la femelle devint la victime des ruses du chasseur. La femelle qui était tombée sous la loi du Temps, resta prise à une maille du filet. A cette vue le passereau profondément désolé et réduit à l'impuissance par l'excès de l'affection, se mit, dans sa douleur, à pleurer sa malheureuse compagne. — Ah! que fera le Seigneur, ce Dieu impitoyable, que fera-t-il de ma tendre et pauvre compagne, qui regrette son malheureux passereau? Plutôt être enlevé moi-même par le Dieu. A quoi bon, avec cette moitié de moi-même dont la vie s'est éloignée, traîner une existence misérable? Comment élèverai-je ces petits privés de leur mère, auxquels les ailes n'ont pas encore poussé? Les malheureux! Ils sont dans leur nid qui attendent leur mère! — Tandis que le passereau, désolé de la perte de sa femelle, se lamentait ainsi d'une voix entrecoupée par les larmes, le chasseur, poussé par le Dieu du Temps, le tua de loin en lui lançant une flèche de l'endroit où il était caché (1). »

Ici le Dieu du Temps, le Temps lui-même, c'est la Destinée, la *Puissance qui détruit tout* (2).

On se redisait aussi l'histoire lamentable du roi Citraketu, qui avait, pour ainsi dire, fait violence au Destin, pour avoir un fils, lequel par sa fin prématurée devait être pour lui une source intarissable de douleur (3).

L'auteur du Mâhâtmya ou de la Puissance du Bhâgavata parle encore du Brahmane Atmadeva qui conjurait un saint anachorète de lui obtenir un fils par ses prières. Le Sannyâsin lui objecta la volonté contraire du Destin, il lui rappela Citraketu :

(1) 7, II, 50-56.
(2) 1, VI, 4.
(3) 6, XV et seq.

« Citraketu est allé à sa perte pour avoir effacé la ligne tracée par le Destin. Un fils ne te rendra pas heureux, car tes efforts seront annulés par le Destin. Puisque tu es attelé à la fatalité, comment puis-je répondre à ton désir?(1) ».

Atmadeva ne voulut pas l'écouter; le Destin ou mieux la Divinité se laissa fléchir par les prières du Saint. Il naquit àu Brahmane un enfant qui fit son déshonneur et sa perte.

Voilà ce qu'il en coûte pour aller à l'encontre de la Destinée et décider la Divinité à rapporter ses décrets, ce qu'elle ne consent de faire que rarement, et, comme on le voit, pour le malheur de ceux qui l'importunent par leurs prières irréfléchies.

Constatons, en passant, la puissance irrésistible de la prière du juste. Rien ne lui est impossible... pas même l'impossible, je veux dire le retrait de décrets éternels et immuables.

Le poète exprime cette vérité en termes formels :

« Bien que Hari soit le Dieu des Dieux et le puissant maître du sacrifice, les Brahmanes lui commandent : le Destin ne prévaut pas sur eux (2). »

C'est ainsi que le *Dieu invincible* est *vaincu par ses serviteurs* (3), nous l'avons vu au chapitre qui traite de la Puissance divine.

Mais comme, au demeurant, c'est de la Divinité même que les Brahmanes et, en général, les Saints tirent leur omnipotence, en leur obéissant, c'est à elle-même qu'elle obéit.

Cette doctrine est assez belle; la théologie catholique ne parle pas autrement.

Les décrets de la Destinée sont impénétrables; c'est la

(1) Mâh., IV, 39-40.
(2) 10, LXXXI, 39.
(3) Ibid., 40.

Mâyâ dont s'enveloppe Bhagavat et qui lui fait illusion à lui-même (1).

« C'est Mâyâ dont les qualités sont excitées par le Temps... Qui donc, si ce n'est toi, ô Dieu increé, pourrait échapper à la roue du monde dont l'ignorance a formé les seize rayons et que règle le Veda? (2) »

Ainsi parlait à Bhagavat son fidèle serviteur Prahrâda.

Le char de Djagganath n'écrase que ceux qui se jettent sous ses roues; mais la roue du Temps, de la Destinée broie tout sur son passage; rien n'échappe à son pouvoir destructeur. Or, le Temps n'est pas autre que Bhagavat; le poète nous l'a dit bien des fois déjà; il nous le redit encore :

« C'est Bhagavat qui, dirigeant son énergie vers des fins diverses, selon le développement des qualités qu'amène l'action du Temps, crée cet univers, quoiqu'il soit inactif et le détruit, quoiqu'il ne soit pas destructeur; mais l'énergie de celui dont la puissance est si grande est incompréhensible. Il est le Temps infini et qui met à tout un terme, qui est sans commencement et qui donne le commencement à tout, qui est inaltérable, qui engendre le fils par le père et qui détruit par la mort le Dieu qui détruit toutes chôses. Il n'a pas plus d'amis que d'ennemis, cet Etre supérieur qui, sous la forme de la mort, s'empare également de toutes les créatures; il court, et à sa suite se précipite, entraînée malgré elle, la foule des êtres, de même que la poussière suit le souffle du vent... Ceux-ci l'appellent le Temps; ceux-là, le Destin (3). »

Le poète conclut par la bouche du roi Dhritarâshtra :

« Honneur à Celui dont la puissance magique aux voies impénétrables, après avoir tiré l'univers de son sein, y distribue les qualités et s'y insinue lui-même à leur suite;

(1) 3, VI, 39.
(2) 7, IX, 21.
(3) 4, XI, 18 et suiv.

honneur à l'Etre Suprême, au Souverain Seigneur, qui donne l'impulsion à la roue du monde de la transmigration, dont les mouvements sont réglés par ses jeux incompréhensibles (1). »

Le Destin n'étant autre que Bhagavat qui « toujours increé, crée, conserve et détruit cet univers avec la divine Mâyâ » (2), peut être mystérieux, et ses *jeux incompréhensibles*, il n'est pas aveugle, il n'a rien de commun avec le Hasard des Fatalistes.

(1) 10, XLIX, 29.
(2) 1, VIII, 16.

CHAPITRE DIXIÈME

Providence divine.

Rien n'échappe aux regards de la Divinité, comment s'en étonner?

« Bhagavat, pénétrant dans les êtres produits spontanément par la réunion des éléments subtils, des sens et du cœur, principes émanés des qualités, y perçoit les impressions qui s'adressent à chacun d'eux (1). »

Ainsi, les êtres vivants n'ont point d'existence propre, c'est Dieu qui voit par leurs yeux, qui entend par leurs oreilles, etc. Cela ne rappelle-t-il pas la doctrine de saint Paul :

« In ipso vivimus et movemur et sumus (2). »

Le poète insiste sur cette ubiquité de Bhagavat :

« Cet être dont les manifestations ne sont pas un jeu inutile, crée, conserve et détruit cet univers, mais il n'y est pas enchaîné. Indépendant au sein des créatures où il est renfermé, il perçoit les diverses impressions qui s'adressent à chacun des six sens dont il est le maître (3). »

Le sixième sens dont il est ici question, c'est le *manas*, l'organe interne qui répond assez au *sensus communis* d'Aristote dont parle saint Thomas (4).

Si Dieu connaît et pénètre tout, la réciproque ne saurait avoir lieu. Il demeure impénétrable; c'est toujours *l'ami du mystère,* suivant une expression chère à l'auteur du Bhâgavata.

(1) 1 II, 33.
(2) Act., XVII, 28.
(3) 1, III, 36.
(4) Cf. Sum. theol., 1, q. LVII, 2, c; q. LXXVIII, 4, 2m.

« Nul mortel ne pénétra jamais les desseins de cet Etre supérieur; ces desseins confondent l'intelligence elle-même des chantres inspirés qui s'appliquent à les connaître (1). »

Voilà ce que Bhishma, étendu sur un lit de flèches et blessé à mort, disait à Yudhishthira.

Les *chantres inspirés* qui savent ce que tous ignorent, ne connaissent rien de Bhagavat, comment les autres hommes en sauraient-ils quelque chose? Le sage guerrier concluait en invitant le roi, son pupille, à se conformer à la volonté divine, sans chercher à pénétrer des secrets impénétrables.

« Aussi, héros de la race de Bharata, reconnaissant que toutes choses sont soumises au Destin, et te conformant à sa volonté, sois le chef, ô grand roi, des peuples qui n'ont pas de chefs (2). »

Non seulement la manière d'agir de la Divinité nous échappe, mais elle déconcerte nos raisonnements, notre prétendue sagesse.

« Ah! combien sa conduite trouble l'intelligence! (3) » s'écrie le poète, en parlant de Bhagavat. Et pourtant Dieu se communique aux hommes, s'il faut l'en croire :

« Le Seigneur de l'univers... se donne lui-même aux êtres dont il est l'âme (4). »

Ils le possèdent, mais sans le pouvoir connaître, on ne se lasse pas de nous le redire.

« Celui par qui tout être pense et que nul être ne fait penser, celui qui veille quand sommeille l'univers, l'homme ne le connaît pas; mais lui, il connaît l'homme (5). »

(1) 1, IX, 16.
(2) Ibid., 17.
(3) 3, XIV, 28.
(4) 6, XVIII, 74.
(5) 8, I, 9.

L'Apôtre bien-aimé disait de son Maître, au sujet des Juifs :

« Ipse autem Jesus non credebat semetipsum eis, eo quod ipse nosset omnes, et quia opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine ; ipse enim sciebat quid esset in homine (1) »

Le roi des éléphants conjurait en ces termes Bhagavat de le sauver :

« Adoration à toi, Bhagavat, être immense, qui libre peux, dans ton infinie miséricorde, affranchir des chaînes de la vie animale un suppliant comme moi, à toi le [vrai] refuge, toi qui d'une portion de ta substance formes ce regard intérieur qu'on reconnaît au sein de tous les êtres doués d'un corps (2). »

La Providence, telle que nous l'entendons, est faite de science et de bonté ; Dieu voit tout ce qui est, prévoit tout ce qui sera et si nul n'échappe à son regard souverain, nul non plus n'est excepté de ses faveurs.

A l'encontre des divinités védiques, lesquelles vivaient des libations de *soma* dont elles se nourrissaient par *les mâchoires d'Agni*, c'est-à-dire à l'aide du feu qui les consumait, Bhagavat se suffit à lui-même ; il ne reçoit rien des êtres qui reçoivent tout de lui.

Çiva dit à Vishnu Bhagavat :

« Tu es le Brahme parfait, immortel, absolu, exempt de trouble, immuable, qui est tout béatitude, hors duquel il n'est rien, et qui est distinct de tout ; tu es la cause de la naissance, de la conservation et de la fin de l'univers, le souverain des âmes, qui n'attend rien d'aucune d'elles, parce que toutes attendent tout de lui (3). »

Le Psalmiste s'écrie lui aussi :

(1) Joan., II, 24 et 25.
(2) 8, III, 17.
(3) Id., XII, 7.

« Oculi omnium in te sperant, Domine, et tu das escam illorum in tempore opportuno. Aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione (1). »

Dieu étant le même toujours et partout, il n'est pas étonnant que toujours et partout on le célèbre un peu de la même façon.

L'omniscience de Bhagavat, Brahmâ, son autre collègue de la Trimûrti, l'expliquait de cette manière qui est la bonne, peut-être :

« Tu sais tout, lui disait-il, puisque tu es Celui qui voit tout (2). »

Les épouses du serpent Kâliya que Vishnu-Krishna vient de vaincre, se prosternant devant le Dieu qu'elles définissent *le Tout, le témoin du Tout, l'auteur et la cause du Tout*, lui disent :

« Salut à toi qui connais les voies les plus hautes et les plus basses, qui présides à toutes choses, qui es étranger à l'univers et qui es l'univers dont tu es le spectateur et la cause (3). »

Akrûra proclame lui aussi l'omniscience de Bhagavat :

« Sa vue embrasse toutes choses et il saisit d'un regard infaillible, lui qui est l'âme suprême, ce qui se passe au fond des cœurs et au dehors (4). »

Bhagavat sait tout, parce qu'il est présent partout ; c'est son *omniprésence* qui explique son omniscience.

De même Dieu, dans la Bible, se définit : *Celui qui voit les cœurs*. Il dit à Samuel :

« Nec juxta intuitum hominis ego judico ; homo enim videt ea quœ parent, Dominus autem intuetur cor (5). »

Dieu, sans doute, aime tous les hommes, ce qui ne

(1) Ps. CXLIV, 15 et 16.
(2) 10, XIV, 39.
(3) Id., XVI, 48.
(4) Id., XXXVIII, 18.
(5) I. Reg. XVI, 7. Cf. Ps. VII, 10.

l'empêche pas d'avoir ses préférés ; nous les connaissons : ce sont ceux qui pour lui pratiquent le renoncement absolu (1).

On ne saurait être surpris de voir la sollicitude, la Providence de Bhagavat s'étendre sur toute la Nature, puisqu'il n'est pas séparé d'elle, au moins dans un certain sens ; qu'elle est comme son enveloppe extérieure, son corps ou sa *forme solide* (2) et que, par exemple, le flux et le reflux de la mer, c'est sa respiration (3).

(1) Cf., 10, XLVI, 4.
(2) Id., 4, IX, 13.
(3) Id., 12, XIII, 2.

CHAPITRE ONZIÈME

Salut.

De tout ce qui précède, l'on est en droit de conclure qu'il n'y a de salut qu'en Bhagavat. Le théologien du Bhâgavata l'enseigne formellement :

« La délivrance finale, dit Dhruva en s'adressant à Bhagavat, que les hommes obtiennent en méditant sur le lotus de tes pieds, ou en écoutant le récit de tes naissances, ne se trouve pas même au sein de Brahme, qui repose dans sa propre grandeur (1). »

Le pieux ascète semble ici distinguer Vishnu-Bhagavat de Brahme et c'est pour cela qu'il place le salut en dehors de celui-ci. Incontinent après, en vertu d'une de ces contradictions apparentes que l'on rencontre fréquemment chez les Hindous, il les identifie et dès lors, Brahme n'étant autre que Bhagavat, c'est vers lui que tendent ses espérances. Il dit :

« Ce Brahme duquel sort l'univers, qui est unique, infini, primitif, inaltérable, essentiellement heureux, c'est auprès de lui que je cherche un asile (2). »

Il ajoute aussitôt, en s'adressant au Dieu lui-même qui est Bhagavat :

« Sans doute, le lotus de tes pieds, ô toi qui as pour forme ce que l'homme désire le plus (3), est la véritable bénédiction de la bénédiction même, pour celui qui te rend ainsi un culte [désintéressé], et cependant, Seigneur, Bhagavat protège les malheureux comme moi, avec l'em-

(1) 4, IX, 10.
(2) Ibid., 16.
(3) *C'est-à-dire la félicité suprême*, observe le glossateur.

pressement inquiet de la bienveillance, de même qu'une vache veille sur son jeune veau (1). »

Bhagavat communique à ses serviteurs sa vertu sanctifiante. Il est le salut de tous ceux qui lui sont dévoués et, par l'intermédiaire de ceux-ci, le salut même de ses ennemis.

Prahrâda était l'un des plus fidèles serviteurs de Bhagavat, mais il avait pour père Hiranyakacipu qui poussait la haine à l'égard du Dieu au point d'avoir voulu le tuer parce qu'il refusait, malgré ses ordres, d'abandonner son culte. Prahrâda était, non sans motif, tremblant au sujet du salut de ce père indigne. Il savait toutefois que Dieu pouvait d'un seul regard, fût-ce d'un regard de fureur, le purifier de ses péchés. Il s'en ouvrit un jour à Vishnu, qui lui répondit :

« Ton père, ô jeune homme vertueux, a été purifié avec vingt-et-un de ses ancêtres, parce que tu es né dans sa maison, ô toi qui sanctifies ta race (2). »

Et il établit la règle générale :

« En quelque famille que naissent mes serviteurs, ces hommes sages, calmes, voyant toutes choses du même œil, vertueux et livrés à de bonnes pratiques, ils purifien tout, même les Kikatas (3). Ils s'attachent de toute leur âme, ô chef des Daityas, à ne faire tort à aucun être, qu'il soit élevé ou inférieur, parce que l'affection qu'ils ont pour moi les affranchit de tout désir (4). »

Le juste, l'ami de Bhagavat est donc une cause de salut pour ses ascendants ; il l'est aussi pour ses descendants ; sa race bénéficie de ses mérites et de sa sainteté.

Il n'y a de salut qu'en Bhagavat.

L'ascète Mârkandeya disait à ce Dieu :

(1) 4, IX, 17.
(2) 7, X, 17.
(3) Tribu méprisée, en sa qualité de non-aryenne
(4) 7, X, 18, 19.

« Nous ne connaissons pas pour l'homme, contre les terreurs qui l'assiègent de toutes parts, d'autre asile que celui de tes pieds, ô Seigneur, toi qui es le salut personnifié (1). »

Et pourtant c'est le Dieu terrible :

« Brahmâ dont le siège est immuable, durant deux *parârdhas*, tremble-t-il assez devant toi qui es le Temps; que dire alors des êtres terrestres, ses créatures (2)! »

Voici Brahmâ qui est saisi d'épouvante en présence de Vishnu. Précédemment, nous avons vu Çiva, pris de peur devant Vrika auquel il venait d'accorder un privilège redoutable, se réfugier dans le Vaikuntha, auprès de Nârâyana, qui le sauve de la mort (3).

C'est ainsi que Bhagavat est pour tous un objet de terreur et de suprême espérance.

Le poète recommande l'abandon complet de soi-même à Bhagavat. Le meilleur moyen d'arriver au salut, c'est, en plaçant sa confiance dans Bhagavat, de ne plus rien désirer, ni de ne rien craindre.

« Les hommes qui se livrent au culte de Bhagavat n'ont plus à former aucun vœu; mais ceux qui ne désirent même pas le bien suprême passent pour connaître le mieux leur intérêt (4). »

Nous savons maintenant le moyen d'arriver à la félicité suprême : c'est de penser à Bhagavat, de lui donner sa confiance et son amour. Çuka, le fils de Vyâsa et le récitateur du Bhâgavata, disait au roi Parîkshit :

« L'être que doit toujours entendre, que doit toujours célébrer et se rappeler l'homme qui désire son salut, c'est Bhagavat, l'âme universelle, Hari. La plus belle récompense qu'au moment de sa mort l'homme puisse obtenir

(1) 12, VIII, 43.
(2) Ibid.
(3) Cf., 10, LXXXVIII.
(4) 6, XVIII, 73.

d'une vie passée dans l'observance de ses devoirs, conformément à la doctrine du Sâmkhya et du Yoga, c'est de se rappeler Nârâyana (1). »

Nous avons, en esquissant la *bonté* de Bhagavat, parlé de la façon dont il sauve ses ennemis, ceux qui le haïssent et qui ne lui veulent que du mal.

Uddhava, le solitaire, s'écrie à ce sujet :

« Ah! qu'il est miséricordieux, celui qui, lorsque la monstrueuse Vakî (2) lui faisait boire, pour le tuer, le poison de ses mamelles, accordait à cette méchante femme le bonheur réservé à sa nourrice! Auprès de quel autre Dieu pouvons-nous chercher un asile? Les Asuras eux-mêmes, je les crois devenus serviteurs de Bhagavat, parce que leur esprit, suivant la voie de la colère, s'était exclusivement fixé sur le Maître des trois qualités (3). »

Penser à Bhagavat : voilà le secret du salut, qu'il s'agisse de haine ou d'amour. Du reste, Dieu sait transformer en serviteurs zélés ses ennemis déclarés, comme il arriva jadis au brahmane Ajâmila.

Haïr Bhagavat, si monstrueux que cela soit, suppose au moins que l'on ajoute foi à son existence, et cette *foi* tôt ou tard est récompensée. Mais ceux qui ne croient pas en Vishnu et qui n'y pensent jamais, *les sectateurs de la doctrine du néant*, le poète les voue à l'enfer (4).

Le temps vécu sans penser à Bhagavat est perdu.

« Que font à l'insensé les longues années qu'il passe en ce monde sans s'apercevoir de leur cours? Un seul instant vaut mieux pour celui qui en connaît la rapidité, pourvu qu'il en profite pour faire son salut. Le Râjarshi Khatvâgga, ayant appris combien il avait peu de temps

(1) 2, I, 5 et 6.
(2) Pûtanâ.
(3) 3, II, 23 et 24.
(4) Id., IX, 4.

à vivre en ce monde, quitta tout en un instant pour aller se réfugier au sein de Hari qui donne la sécurité (1). »

Çuka entre ensuite dans les détails. L'homme qui doit mourir prochainement prononcera souvent la syllabe sacro-sainte *om* qui symbolise Brahme, lequel n'est autre que Vishnu. Il méditera sur la forme suprême de celui-ci, sur sa forme solide qui est Virâj; tous les êtres font partie de cette forme qui sert de corps à Bhagavat.

« C'est sur ce corps, le plus solide de tous, et au-delà duquel il n'existe rien, qu'il faut fixer et retenir son cœur par la pensée. Cet être unique... la vérité même, le trésor de la béatitude, c'est à lui qu'il faut rendre un culte; c'est à lui qu'il faut s'attacher, et non aux autres Dieux (2). »

L'auteur indique d'une façon plus précise encore le moyen pratique d'arriver au ciel.

« Que l'ascète qui veut abandonner ce monde, assis sur un siège solide et commode, ne s'occupe ni du temps ni du lieu et que, maître de sa respiration, il contienne son souffle en son cœur. Absorbant son cœur dans son intelligence purifiée, celle ci dans le principe qui voit en nous, celui-ci dans sa propre âme, identifiant son âme avec l'âme universelle (3), que le sage, plein de fermeté, en possession du repos absolu, s'abstienne de toute action. Là où ne domine pas le Temps, maître des Dieux au regard immobile; là où conséquemment les Dieux n'ont pas d'empire sur des mondes [qui n'existent pas]... c'est là qu'ils placent la suprême essence de Vishnu, ces sages qui désirent abandonner ce qui n'a pas d'existence réelle... et qui, laissant de côté ce qu'on prend à tort pour l'Esprit, unissent à chaque instant leur cœur, qu'ils éloi-

(1) 2, I, 12 et 13.
(2) Ibid., 38 et 39.
(3) Brahme, c'est à-dire Bhagavat.

gnent de toute autre affection, à la forme de Celui qui mérite tous nos hommages (1). »

Suivent de minutieuses prescriptions, parfois ridicules, à l'usage de tous ceux qui aspirent à la délivrance finale. Ils se rendent d'abord *au séjour de Parameshthin* (Brahmâ) :

« Là où il n'y a ni chagrin, ni vieillesse, ni mort, ni douleur, ni crainte, à l'exception de ce sentiment pénible de compassion qui s'élève à la pensée de la naissance, cause de malheurs sans fin pour les hommes qui ignorent la contemplation [de Bhagavat]. »

Puis, ils entrent dans « la voie de Bhagavat et celui qui y est parvenu ne revient plus désormais reprendre les liens de ce monde ».

Conclusion : « Non, il n'est ici-bas, pour l'homme entrant dans ce monde, d'autre route de bonheur que celle qui le conduit à la pratique de la dévotion à Bhagavat (2) ».

Perdre son existence individuelle, s'abîmer, se confondre dans l'Ame universelle qui est Bhagavat; tel est le bonheur suprême, le salut.

Le mal, c'est donc l'*existence individuelle;* il faut s'en débarrasser à tout prix; le moyen, nous le connaissons : c'est la dévotion à Bhagavat.

Sudarçana était l'un des premiers parmi les Vidyâdharas. Fier de sa beauté qui lui avait valu son nom *Celui qui est beau à voir*, il se moqua un jour des fils d'Angiras qui étaient difformes. Pour cette faute, il se vit transformé en serpent. Plus tard, Krishna l'ayant touché du pied, il reprit sa forme première, et, dans sa reconnaissance, sentant que ce contact sacré était pour lui un gage assuré de salut, il dit au jeune pâtre qu'il savait être un avatar de Vishnu :

(1) 2, II, 15 et suiv.
(2) Ibid., 27 et suiv.

« Seigneur, c'est toi qu'invoquent ceux qui redoutent l'existence (1). »

Il ajouta :

« Rien qu'à te voir, ô Acyuta, j'ai été affranchi soudain du châtiment que m'avaient infligé les Brahmanes. S'il suffit de prononcer ton nom pour purifier tous ceux qui l'entendent, ainsi que soi-même, que sera-ce, ô Dieu, de celui que tu touches du pied?

« A ces mots, Sudarçana, prenant congé de Dâçârha [Krishna], tourna en cercle autour de lui, le salua et monta au ciel (2). »

Sudarçana, tombé au rang des reptiles, s'éleva ainsi jusqu'au ciel, grâce à l'aspect et au contact de Bhagavat; ce qui lui advint peut arriver à tous. Cette vérité, le prince Yadu, Akrûra, député par Kamsa vers Krishna, la proclamait en ces termes :

« Tout infirme que je suis, je puis contempler Acyuta; porté sur le fleuve du Temps, le premier-venu atteint parfois le but (3). »

Il l'atteint toujours, pour peu qu'il pense à Bhagavat.

(1) 10, XXXIV, 15.
(2) Ibid., 17 et 18.
(3) Id., XXXVIII, 5.

DEUXIÈME LIVRE

L'HOMME

CHAPITRE PREMIER

Naissance.

L'auteur du Bhâgavata s'exprime ainsi par la bouche de Çuka :

« Certaines personnes, douées d'un très grand discernement, enseignent que tous les êtres, à commencer par Brahmâ, naissent et meurent continuellement. Les divers états par où passe incessamment l'être, emporté rapidement par le cours impétueux du Temps, condition de toutes les choses qui se transforment, sont les causes de sa naissance et de sa mort. Ces états divers produits par le Temps qui n'a ni commencement, ni fin, et qui est la forme d'Içvara, se succèdent d'une façon imperceptible, comme il arrive dans le firmament pour les phases des astres (1). »

Tout ce qui existe naquit pour mourir et pour renaître ; les Dieux, du moins notre auteur l'affirme, ne font pas exception à cette règle. Toutefois il lui convient de donner une place à part à Bhagavat qu'il invoque en ces termes :

« Etre immense, toi qui es l'Absolu, le primitif Purusha et le souverain des mondes, tu es le maître des qualités

(1) 12, IV, 34-36.

de la Bonté, de la Passion et des Ténèbres, qui produisent l'une les troupes des Dieux, l'autre les chefs des Créatures, et la dernière ceux des Bhûtas (1). »

Dans ce passage, Bhagavat est personnifié par Râma. Comme partout ailleurs, il est identifié à Brahme, le principe, *urstoff*, d'où procèdent toutes choses, l'origine et la fin de l'Univers. C'est l'Indistinct dont il est dit :

« Le corps vient de l'Indistinct et il y retourne (2). »

Ici, nous ne nous occuperons que de ce qui concerne l'homme, l'une des étincelles émanées de ce foyer de vie qui produit et absorbe tout.

L'auteur décrit dans tous ses détails la façon dont se développe le fœtus humain (3).

L'âme individuelle, malgré sa vive répugnance, entre dans cet amas de chair et de sang. Effrayée, elle se réfugie aux pieds de Bhagavat, puis fait son entrée dans le monde où elle souffre mille maux et commence par perdre le souvenir de ses existences précédentes.

Suit l'énumération vraiment formidable de ces maux qui ne finissent qu'avec la vie. Il faut bien en prendre son parti cependant et se décider à souffrir encore et toujours.

« L'homme ferme qui connaît la marche de l'âme individuelle traversera ce monde, libre de tout attachement. Avec une intelligence dont la vue est droite, qui possède le Yoga et qui est détachée de tout, il passera dans ce monde, œuvre de Mâyâ, sans faire attention à son corps (4). »

Heureux encore, au milieu de tant d'infortunes, ceux qui, comme Parîkshit, naissent sous une heureuse conjonction.

« A un instant dont l'influence lui promettait l'avenir

(1) 9, X, 14.
(2) 10, X, 12.
(3) 3, XXXI.
(4) Ibid., 47, 48.

de toutes les vertus, et où se rencontraient des planètes favorables, naquit cet enfant, l'espoir de la race de Pandu, égal en gloire à Pandu lui-même (1). »

Parîkshit était ainsi nommé « parce que, dans ce monde, au milieu des hommes, il était capable de *discerner* par la méditation l'Etre qu'il avait vu autrefois (2). »

C'est Bhagavat qu'il avait ainsi contemplé, lorsqu'il était encore dans le sein maternel (3).

Le poète se complait à décrire la gestation merveilleuse de Diti, épouse de Kaçyapa (4). Elle dura cent ans au bout desquels naquirent deux jumeaux que le Prajâpati, leur père, nomma l'un Hiranyakaçipu, l'autre Hiranyâksha (5), Daityas fameux par leur querelle avec Bhagavat.

A côté de cette gestation extraordinaire prend place une naissance, ou mieux une série de naissances non moins prodigieuses.

Vena était un méchant prince qui ne voyait dans les brigands et les voleurs que des rivaux; il en débarrassa donc son royaume, mais ce fut pour rançonner à merci ses propres sujets, sans craindre davantage la concurrence des autres malfaiteurs.

Les Brahmanes essayèrent en vain de l'assagir. Désespérant de sa conversion, ils résolurent de le tuer, ce qu'ils accomplirent à l'aide de formules magiques. A peine Vena fut-il mort que les bandits reparurent plus audacieux que jamais. Les Brahmanes regrettèrent ce qu'ils avait fait et ils remuèrent le cadavre pour essayer de le ranimer. Ils lui secouèrent la cuisse et il en sortit un nain hideux qu'ils nommèrent Nishâda (6). Ils secouèrent

(1) 1, XII, 12.
(2) Ibid., 30.
(3) Ibid., 7 et seq.
(4) 3, XV.
(5) Id., XVII, 18.
(6) 4, XIV, 43 et seq.

ensuite les deux bras. Du bras droit sortit un garçon qui fut appelé Prithu, nom qu'il devait rendre illustre; du bras gauche naquit une fille, Arcis (1).

Prithu était l'une des incarnations partielles de Bhagavat.

Ce ne furent pas les seuls personnages qui naquirent ainsi d'un prodige.

L'auteur nous parle encore de Mithila issu du cadavre, agité par les grands Rishis, de Nimi son père (2). Il eut pour arrière-petit-fils Sîradhvaja (3), « ainsi nommé parce qu'un jour qu'il labourait la terre pour célébrer un sacrifice, Sîtâ naquit au bout du *soc de sa charrue* (4) ».

Le poète, on le voit, fait des frais d'imagination assez considérables. Précédemment il nous avait raconté comment le Manu Çraddhadeva mit au monde, en éternuant, Ikshvâku qui lui sortit [de la tête] par le nez (5), procédé auquel n'avait pas songé le bon Jupiter, lorsqu'il se fit ouvrir violemment le front d'un coup de hache par Vulcain, pour donner naissance à Minerve.

Nous savons aussi comment la troupe des Maruts reçut l'existence. Indra, profitant du sommeil de Diti, la femme de Kaçyapa dont nous avons eu déjà l'occasion de parler, partagea en sept avec sa foudre l'embryon qu'elle portait en son sein et divisa de nouveau en sept chaque fragment. Ainsi naquirent les quarante-neuf Maruts qui lui servent d'escorte.

L'extravagance, poussée à ses dernières limites, se rencontre fort souvent dans ces contes qui passent pour avoir endormi le genre humain à son berceau. Il est plus

(1) 4, XV, 1.
(2) 9, XIII, 12.
(3) *Celui qui a pour étendard une charrue.*
(4) 9, XIII, 18.
(5) Id., VI, 4.

vraisemblable qu'ils sont le produit d'une civilisation usée et sénile, un radotage de vieilles cervelles affaiblies.

L'auteur, au début du dixième livre, nous raconte, on s'en souvient, comment la Mâyâ du Yoga *transvasa* Râma du sein de Devakî dans celui de Rohinî pour permettre à Bhagavat de prendre sa place (1), Bhagavat qui *bien qu'incréé naquit pour le salut des hommes que tourmentent d'autres hommes, les uns et les autres étant ses images* (2).

Cette dernière expression rappelle involontairement le passage de la Genèse où il est dit que Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance (3).

A ce propos, quelques exégètes ont observé que Dieu, après chaque création, trouvait que c'était bien, *et vidit Deus quod esset bonum*, formule que l'écrivain sacré omet après la seule création de l'homme. Nous lisons dans le Bhâgavata le contraire absolument :

« Quand Dieu, avec l'aide d'Ajâ, son énergie, eût émis les diverses [sortes de] villes [les corps] : arbres, reptiles, troupeaux, oiseaux, insectes, poissons, il ne fut pas satisfait ; mais quand il eût créé l'homme dont l'intelligence contemple Brahme, il fut content (4). »

Il va sans dire que de tels rapprochements, même par contraste, comme ici, n'ont qu'une importance fort limitée ; le plus souvent il faut les considérer comme des rencontres — ou des oppositions — purement fortuites, jusqu'à preuve du contraire.

Si nous les signalons, c'est que nous pensons qu'aux yeux du lecteur, à défaut d'autre intérêt, elles ont au

(1) 10, II.
(2) 3, II, 15.
(3) Gen., I, 27.
(4) 11, IX, 28.

moins celui de la curiosité. De plus, nous l'avons observé déjà, l'homme étant partout et toujours le même, il n'est pas surprenant qu'il ait eu parfois, sur des objets identiques, des conceptions semblables, ou analogues... lorsqu'elles n'ont pas été diamétralement opposées.

CHAPITRE DEUXIÈME

Éducation.

Voici quels sont les devoirs du disciple, seconde étape de la vie brahmanique, tels que Bhagavat lui-même les enseignait un jour à Uddhava :

« Après avoir reçu, à la suite de la première, la seconde naissance, c'est-à-dire l'initiation, le Deux-fois-né, habitant la maison d'un gourou, les sens domptés, étudiera le Veda sous les ordres [de son maître]. Il portera une ceinture, un vêtement de peau, un bâton, un chapelet, le cordon brahmanique, une sébille [pour quêter], de l'herbe *Kuça*; ses cheveux seront tressés; il ne lavera ni ses dents ni ses habits ; son escabeau sera [de bois] non peint.

« Pendant le bain, le repas, l'offrande, la récitation du Veda, la satisfaction des besoins naturels, il n'élèvera pas la voix. Il ne se coupera pas les ongles non plus que les poils d'aucune partie du corps. Fidèle à son vœu de continence, il ne doit point se polluer volontairement; en cas de pollution involontaire, il se plongera dans l'eau en retenant son souffle et récitera la Gâyatrî.

« Pur et recueilli, qu'il honore Agni, le soleil, son précepteur, les vaches, les Brahmanes, les personnes vénérables, les vieillards, les Dieux, ainsi que les deux crépuscules, en murmurant [le Veda] à voix basse.

« Il doit me reconnaître dans la personne de son maître spirituel ; il ne faut pas qu'il le méprise d'aucune façon, ni qu'il en médise, dans la pensée qu'il n'est qu'un homme ; car le gourou est fait de l'essence de tous les Dieux. Soir et matin, qu'il apporte à son maître ce qu'il aura

recueilli en mendiant ou autrement; et ce qu'il aura obtenu la permission de manger, qu'il le mange modestement.

« Docile envers lui, qu'il l'honore, comme ferait un homme de caste inférieure; que son maître marche ou dorme, qu'il soit assis ou debout, il se tiendra toujours, non loin de lui, les mains respectueusement jointes. C'est en observant cette conduite qu'il devra habiter dans la maison de son gourou, se privant de tous les plaisirs et satisfaisant à toutes ses obligations, jusqu'à ce que son instruction soit terminée. Si le disciple désire aller au ciel des Vedas, au séjour suprême de Brahme, il fera l'abandon de son corps à son gourou, observant le grand vœu, dans l'intérêt de l'étude des Vedas. Il devra m'adorer, moi, l'Etre Suprême, dans le feu, dans son gourou, dans lui-même et dans tous les êtres, ne croyant pas à la distinction, brillant de l'éclat des Vedas, exempt de souillures (1). »

Ces devoirs sont communs aux jeunes gens qui appartiennent aux trois castes privilégiées, mais en pratique, ils sont plus spécialement observés par les Brahmanes et les Kshatriyas, par les premiers surtout.

L'âge auquel on reçoit le cordon sacré, insigne de la qualité de Deux-fois-né, est de huit à dix ans.

Les parents doivent confier leurs enfants, leurs fils, car il ne s'agit que d'eux, à des maîtres instruits. En effet :

« Le précepteur ignorant de l'homme ignorant ressemble à un aveugle qui servirait de guide à un aveugle (2). »

Il fallait de plus que le gourou fût vertueux, puisqu'il avait pour mission de former ses élèves à la vertu, non moins qu'à la science.

Râma et Krishna, bien que tous deux fussent une double incarnation de Bhagavat, voulurent placer leur première jeunesse sous la discipline d'un maître :

(1) 11, XVII, 21-31. Cf. 12, VIII, 10 et seq.
(2) 8, XXIV, 50.

« Ils se complurent, eux qui sont la source de toutes les connaissances, qui savent toutes choses, qui commandent à tous les mondes, à dissimuler sous les actes de la nature humaine la science pure qu'ils tiennent d'eux seuls (1). »

Ils choisirent pour précepteur le Brahmane Sândîpani qui habitait Avanti.

« Ils l'abordèrent, ainsi qu'ils le devaient, avec des sens domptés, et donnant l'exemple d'une conduite irrépro chable envers leur père spirituel, ils le servirent dévotement, respectueusement comme un Dieu. L'éminent Brahmane, leur gourou, touché de la pureté de leurs sentiments et de leur déférence, leur enseigna tous les Védas avec les sciences accessoires et les Upanishads, la science de l'arc et tous ses secrets, celle des devoirs, les voies du Nyàya, la science du raisonnement et les six branches de la politique. Et toutes ces connaissances, les deux frères, éminents entre les premiers des hommes et auteurs eux-mêmes de toute science, les possédaient pleinement rien qu'à les entendre exposer une seule fois. Après avoir appris dans le calme absolu des sens, en soixante-quatre jours et autant de nuits, un pareil nombre d'arts, ils invitèrent leur précepteur spirituel à demander ce qu'il voulait pour ses honoraires (2). »

Sàndîpani que les merveilleuses aptitudes de ses élèves plongeaient dans l'étonnement le plus profond, se dit que rien ne leur était impossible. Il les conjura de lui rendre son fils tombé au pouvoir de Yama, dieu des morts. Ils contraignirent alors celui-ci à relâcher sa victime et ils s'acquittèrent ainsi de leur dette à l'égard de Sândîpani.

Krishna et Râma appartenaient à la caste guerrière; voilà pourquoi ils s'adonnèrent, entre autres sciences, à l'étude de l'arc et à celle de la *politique* dont les six branches sont ainsi nommées par la glose : *samdhi, vi-*

(1) 10, XLV, 30.
(2) Ibid., 32-36.

graha, *yând*, *âsana*, *dvaidhîbhâva*, *samâçraya*, expressions techniques dont voici à peu près les équivalents. Il s'agit de l'art *d'unir*, de *séparer*, de *conduire*, de *fixer* ou *d'asseoir*, de *diviser*, de *concentrer*. Il semblerait que ceci concernât pour le moins autant l'art de la guerre, la stratégie, que la politique proprement dite, mais il est probable que le mot *râjanîti* a un sens plus étendu que celui qu'on lui donne habituellement et qu'il s'applique, en général, à tous les devoirs qui incombent à un roi.

On vit parfois des jeunes gens se mettre à l'école de la nature et prendre pour instituteurs les événements de la vie commune ; les êtres et les choses. Tel ce jeune et sage Brahmane que le roi Yadu rencontra errant de par le monde et qu'il interrogea sur la source de la perfection où il était arrivé.

« Nombreux sont mes gourous, ô roi, répondit le moine gyrovague ; ils sont pleins de sagesse, et comme j'ai reçu d'eux cette sagesse, j'erre affranchi. Voici quels ils sont, écoute : La terre, l'air, l'éther, l'eau, le feu, la lune, le soleil, le pigeon, le boa, l'Océan, le papillon de nuit, l'abeille, l'éléphant, le frelon, l'antilope, le poisson, la courtisane Pingalâ, l'aigle marin, le petit enfant, la jeune fille, le fabricant de flèches, le serpent, l'araignée, la chenille : tels sont, ô roi, les vingt-quatre gourous dont je suis le disciple ; leurs manières d'agir me servent de leçons (1). »

Et il explique au prince comment il apprend de l'un la patience, de l'autre l'abnégation, de celui-ci le détachement, de cet autre la prudence, etc., etc.

Le plus souvent ces *gourous*, par leurs exemples, lui enseignent ce qu'il ne faut pas faire, plutôt que ce qu'il faut faire. Le pigeon, victime de son affection excessive pour sa femelle et ses petits, lui apprend à fuir les liens trop tendres de la famille ; le papillon de nuit qui se brûle

(1) 11, VII, 32-35.

à la flamme de la lampe, à ne point se laisser captiver par les séductions du monde. Ainsi du reste.

Mais ce jeune Brahmane, s'il n'eût pas de précepteur attitré, dut être une exception. Le plus souvent, ces enseignements fournis par la nature et les choses de la nature ne pouvaient que servir de suppléments ou mieux de commentaires pratiques aux prescriptions du maître.

Nous avons dit que l'étude des Védas était la principale occupation des jeunes Deux-fois-nés. Mais il était bien difficile de les apprendre tous. Heureusement Bhagavat sut aviser à cet inconvénient :

« Dans un dix-septième avatar, [Hari], fils de Satyavatî et de Parâçara, voyant que les hommes avaient peu d'intelligence, divisa en rameaux l'arbre du Véda (1). »

A partir de cette époque la mémoire des pauvres humains ne fut plus condamnée à des tours de force impossibles ; encore est-il qu'elle trouva moyen de s'exercer convenablement, car les fractions védiques, imposées à chaque disciple, ne laissaient pas d'être considérables ; elles suffiraient pour effrayer aujourd'hui les mémoires les plus heureuses, et celles-ci devraient se borner à détacher de cet arbre du Véda, non plus un rameau, mais simplement une brindille.

Bhagavat forma les quatre collections védiques nommées *Rik*, *Atharvan*, *Yadjus* et *Sâman* que, sous le nom de Vyâsa, il transmit *oralement* à ses quatre disciples (2).

Ceux-ci, devenus maîtres à leur tour, firent chacun de sa collection, autant de parts qu'il avait d'élèves et le morcellement continua de la sorte à l'infini. Ainsi, pour avoir une idée exacte des connaissances du *gourou,* il fallait additionner celles de tous ses disciples.

Ce fractionnement n'avait lieu que pour les Védas ou Livres-Saints ; car il va sans dire que lorsqu'il s'agissait,

(1) 1, III, 21.
(2) 12, VI, 50 et 51.

par exemple, d'instruire un Kshatriya sur l'art de la guerre, ou ses autres devoirs professionnels, on lui donnait une éducation aussi complète que possible. Il en était de même pour le jeu, la danse, et, en général, les arts d'agrément. C'est ainsi que Nala, si célèbre par le dévouement de son épouse, instruisit à fond sur l'équitation son ami Rituparna qui lui communiqua son *habileté parfaite au jeu de dés* (1). Or ce que Nala et son ami firent l'un pour l'autre, tout maître, en pareille matière, le faisait pour son disciple, comme on le voit souvent, dans le Mahâbhârata surtout.

Une fois sorti de chez son maître ou gourou, le disciple devenait chef de maison, se mariait, élevait ses enfants et remplissait du mieux possible tous les devoirs de son état, toutes les obligations de sa caste. Lorsque ses fils étaient devenus, à leur tour, chefs de famille, la troisième phase de son existence prenait fin. Alors commençait la quatrième et dernière. Il se retirait avec sa femme dans la forêt, uniquement appliqués l'un et l'autre à sanctifier de plus en plus leurs vieux jours.

(1) 9, IX, 17.

CHAPITRE TROISIÈME

Castes.

L'auteur brahmanique du Bhâgavata Purâna raconte à sa façon l'origine des castes :

« Les Brahmanes sont la bouche [de Bhagavat]; les Kshatriyas, ses bras, les Vaiçyas, ses cuisses ; la caste dont le teint est noir forme les pieds de ce grand Etre (1). »

Tous les Hindous, ceux d'aujourd'hui, sont noirs ou du moins ont le teint extrêmement foncé. Il paraît qu'il n'en était pas ainsi du vivant de l'auteur, puisque par la caste *au teint noir* il entend les Çûdras comme s'ils eussent été seuls de cette couleur. A moins toutefois qu'étant un peu plus noirs que les autres, ils n'aient passé pour être les seuls noirs, tout étant relatif.

Plus loin on lit :

« Qu'il nous soit favorable ce Dieu à la puissance infinie qui a créé de sa bouche le Brahmane et le Véda mystérieux ; de ses bras la caste royale et la force ; de ses cuisses le Vaiçya et les métiers ; et de ses pieds, le Çûdra et l'interdiction du Véda (2). »

Nous voyons ici le trait distinctif de chacune des castes. L'étude du Véda est particulièrement attribuée à la première ; la force, l'autorité, à la seconde ; les arts mécaniques à la troisième ; pour la quatrième, ce qui la caractérise, c'est la défense qui lui est faite d'étudier le Véda, ce chemin du ciel. Plus tard nous verrons si les infortunés Çûdras sont voués sans retour à la réprobation.

(1) 2, I, 37.
(2 8, V, 41.



L'auteur, développant sa pensée, énumère les qualités ou les devoirs des castes.

« La quiétude, l'empire exercé sur soi-même, les austérités, la pureté, le contentement, la patience, la droiture, la science, la compassion, l'union de l'âme avec Acyuta, et la véracité : ce sont là les caractères du Brahmane.

« L'héroïsme, le courage, la constance, l'éclat, la générosité, la victoire qu'on remporte sur soi-même, la patience, la chasteté, la bienveillance, la protection du peuple : ce sont là les caractères du guerrier.

« Servir avec dévouement les Dieux, ses parents et Acyuta, faire fleurir les trois objets que recherche l'homme (1), croire en Dieu, être actif, et déployer une habileté de tous les moments : ce sont là les caractères du Vaiçya.

« Le devoir du Çûdra est la soumission, la pureté, une obéissance sincère à son maître, le sacrifice sans *mantras*, l'éloignement pour le vol, la véracité, la protection des Brahmanes et des vaches (2). »

Au livre onzième (3) l'auteur reproduit avec quelques variantes cette énumération des privilèges et devoirs. Le Kshatriya doit spécialement protéger les Brahmanes que le Vaiçya doit honorer d'une façon particulière. On donne aussi comme trait caractéristique du Vaiçya son âpreté au gain. La glose ne laisse aucun doute sur ce sens d'*a-tusti*, d'ailleurs fort clair par lui-même. Elle traduit ainsi cette expression *alambuddhirâhityam*, absence, manque de modération.

Le Vaiçya ne dira jamais : « Assez. » Toutefois il devra éviter la fourberie.

Pour le Çûdra : voici le résumé de ses obligations :

(1) Il s'agit du devoir *dharma*, de l'intérêt *artha*, et du plaisir *kâma*.

(2) 7, XI, 21-24.

(3) 11, XVII, 15 et seq.

« Servir avec fidélité les Brahmanes, les vaches et les Dieux ; se contenter de son salaire ».

On aura sans doute remarqué la progression *ascendante* Brahmanes, vaches et Dieux.

Nous ferons observer de plus que le Çûdra louait ses services; il n'était pas contraint de les donner gratuitement.

Au-dessous du Çûdra, vient toute une classe de parias que l'auteur dépeint en termes exacts, peut-être, mais assurément peu flatteurs.

« L'impureté, la fourberie, le vol, l'incrédulité, les querelles futiles, la licence, la colère, l'envie : voilà le naturel de ceux qui habitent les faubourgs [des villes]. »

La glose ajoute « les Cândâlas par exemple ».

Ces crimes, il faut les laisser à ces déclassés, à ces *outlaws*; par contre, voici ce que doivent faire les autres :

« Ne pas nuire, être véridique, ne point voler, ne se livrer ni à la volupté, ni à la colère, ni à la cupidité, désirer ce qui est utile et agréable aux êtres : cette loi concerne toutes les castes (1). »

Nous avons vu que les quatre castes étaient issues de la bouche, des bras, des cuisses, et des pieds de Bhagavat. Le poète, un Brahmane, cela va sans dire, insiste beaucoup sur ce point, il y revient souvent. De son côté, le glossateur, également Brahmane, prend soin de nous expliquer ce symbole :

« Le Brahmane, nous dit-il, faisant allusion aux trois *qualités* ou au *triguna*, est issu de la Bonté (*sattva*) ; le Kshatriya de la Bonté et de la Passion (*sattva* et *rajas*) ; le Vaiçya, de la Passion et des Ténèbres (*rajas* et *tamas*) ; le Çûdra, des Ténèbres (*tamas*) (2). »

On n'accusera pas ces Brahmanes de trop de modestie.

(1) 11, XVII, 19 et 20.
(2) Id., V, 2, glose.

Dans la pensée des Brahmanes, comme aussi dans celle des Kshatriyas, on peut le croire aisément, les castes inférieures ne sauraient empiéter sur les autres; elles doivent se résigner d'autant plus volontiers que de leur maintien dépend le maintien de l'Univers lui-même qui retomberait dans la confusion et le chaos, si la distinction des castes n'existait plus.

Le solitaire Kardama disait au Manu Çukla qui n'était autre que Vishnu lui-même :

« Si tu n'allais pas... parcourant l'Univers et... épouvantant les coupables,... toutes les digues élevées par Bhagavat pour contenir les classes et les conditions seraient renversées, grand roi, par les brigands ; et l'injustice ne ferait que s'accroître, entretenue par des hommes avides et sans frein; oui, si tu t'endormais un instant, ce monde périrait (1). »

Aussi ne s'endort-il pas, l'excellent Bhagavat.

Les trois premières castes ont, de plus, un triple devoir à remplir, sous peine de damnation.

« Le Deux-fois-né contracte en naissant trois dettes envers les Dieux, les Rishis et les Pitris : le sacrifice, l'étude et un fils. Celui qui ne les acquitte pas, avant d'abandonner (sa maison pour la forêt), tombe dans l'abîme (2). »

Telles sont les obligations communes à ces castes. Nous avons en outre les traits distincts de chacune d'elles. Dans les pages qui suivent, nous parlerons, le plus brièvement possible, des caractères particuliers aux deux premières, vu leur importance, de ce qui les concerne plus directement, chacune prise à part.

(1) 3, XXI, 52-55.
(2) 10, LXXXIV, 39.

I

Brahmanes

L'auteur naturellement s'intéresse avant tout à ses congénères ; les Brahmanes occupent dans sa pensée la première et de beaucoup la meilleure place.

Parîkshit, tout vertueux qu'il fût, s'oublia un jour au point d'outrager un solitaire, en profitant de ce qu'il était abîmé dans l'extase pour lui jeter par dérision sur les épaules le cadavre d'un serpent (1). Il ne tarda pas à éprouver les plus cuisants remords. Insulter un Brahmane n'était-ce pas, en effet, insulter Dieu même ?

« Certainement, se dit-il, la faute que j'ai commise contre l'Etre Suprême attirera bientôt sur moi quelque catastrophe inévitable. Ah ! je me soumets volontiers, en expiation de mon crime, à n'en plus jamais commettre de pareils. »

Cela évidemment ne suffit pas à son repentir ; aussi ajoute-t-il immédiatement après :

« Que la famille irritée du Brahmane, semblable au feu, consume aujourd'hui même mon trône, mon armée, mes biens, mon trésor ! Puissé-je, malheureux que je suis, ne plus concevoir jamais une pensée de haine contre les Brahmanes, les Devas et les vaches (2). »

Plus haut, les Devas avaient le pas sur les vaches ; ici c'est l'inverse; il ne faut pas s'en trop scandaliser puisqu'ailleurs Bhagavat lui-même semble leur céder la première place.

Voici, en effet, ce que dit Brahmâ qui certes doit être bien informé ; c'est à Indra qu'il parle :

« Ceux qui reconnaissent pour maîtres les Brahmanes,

(1) 1, XVIII, 30.
(2) Id., XIX, 2 et 3.

Govinda et les vaches, sont à l'abri de tous les malheurs; ils sont les souverains des hommes (1). »

L'auteur certes ne cède pas aux exigences du mètre; c'est bien intentionnellement qu'il s'exprime de la sorte. Mais, il ne faut pas oublier que dans sa pensée, Brahmanes et vaches ne sont, à proprement parler, que des incarnations de Bhagavat, comme aussi les Dieux. Ainsi donc, au demeurant, c'est Bhagavat qui est préféré à Bhagavat ou à qui l'on préfère Bhagavat. Dès lors, il ne saurait se formaliser d'un langage étrange au premier abord, mais qui bien compris n'a rien que de flatteur pour lui, ou du moins rien qui lui soit désobligeant.

Parîkshit dont nous parlions quelques lignes plus haut fut condamné à périr de la morsure d'un serpent. C'est que la *mort seule pouvait expier le forfait* dont il s'était rendu coupable. Si un outrage, somme toute assez inoffensif, était ainsi expié uniquement par la mort, que dire de ceux qui ôtaient la vie à un Brahmane?

« Vers quels mondes me réfugier? » se demandait avec angoisse le roi Kamsa, coupable d'avoir maltraité *parents et amis*. « Comme le meurtrier d'un Brahmane, je suis un être mort dès cette vie (2). »

Il ne faut jamais frapper un Brahmane ou lui nuire d'une façon quelconque, fût-il couvert de crimes, c'est Bhagavat qui lui-même l'enjoint.

« Ne faites pas de mal à un Brahmane, même coupable; si fort qu'il frappe ou qu'il maudisse, honorez-le toujours (3). »

Les Brahmanes n'avaient guère à redouter que les Kshatriyas, emportés par l'orgueil de la naissance et l'ivresse du pouvoir. Si ces princes épargnaient leur vie, du moins étaient-ils enclins à s'emparer violemment de

(1) 6, VII, 24.
(2) 10, IV, 16.
(3) Id., LXIV, 41.

leurs richesses ou leur extorquer des dons. Aussi, pour se prémunir autant que possible contre ces excès, les Brahmanes ne virent-ils rien de mieux que de se mettre sous la protection de Krishna et des malédictions qu'ils placèrent sur ses lèvres, avec un luxe inouï d'images et d'hyperboles.

« Le Bienheureux fils de Dévakî, Krishna, pour qui les Brahmanes sont des dieux et qui est l'âme de la loi, dit pour l'instruction des Kshatriyas à ceux qui l'entouraient :

« Il est bien difficile de digérer le bien des Brahmanes, si peu qu'on y goûte, même pour Agni, tout puissant qu'il est ; à plus forte raison pour les princes qui se targuent de posséder le pouvoir souverain. Le poison, suivant moi, ce n'est pas le *halâhala* (1), contre lequel il y a un remède ; ce qui est déclaré poison, c'est le bien des Brahmanes : contre celui-là il n'y a pas de remède sur la terre. Le poison tue seulement qui l'avale ; le bien des Brahmanes... consume une famille jusqu'à sa racine. Le bien qu'on enlève à un Brahmane après lui avoir arraché son consentement tue, quand on le dévore, trois [générations d'] hommes ; celui [qu'on lui enlève] par violence ou par autorité en tue, quand on le dévore, dix en avant et dix en arrière. Ni les princes, aveuglés par l'éclat de la royauté, ni ceux qui aspirent [avec leur aide] au bien des Brahmanes, [ce qui est aspirer] à l'enfer, ne voient que c'est pour eux la déchéance : à coup sûr, ce sont des insensés. Autant amassent de grains de poussière les larmes que versent en gémissant les doctes Brahmanes, maîtres de maison, quand on les dépouille, autant d'années les rois et leurs gens qui ne connaissent pas de frein, cuisent dans les enfers quand ils enlèvent aux Brahmanes leurs héritages. Celui qui prend à un Brahmane ce qu'il lui a donné ou ce qu'un autre lui a donné pour sa subsistance, renaît, pen-

(1) Plante vénéneuse.

dant soixante mille ans, dans l'ordure, à l'état de ver. Puissè-je ne pas détenir le bien d'un Brahmane! Les princes qui le convoitent vivent peu de temps, sont vaincus, détrônés, deviennent autant de serpents effroyables (1). »

Krishna rappelle, à l'appui de cette doctrine, l'histoire du malheureux roi Nriga qui, pour avoir donné une vache qu'il croyait à lui et qui, en réalité, appartenait à un Brahmane, se vit condamné, malgré son repentir et ses offres d'indemnité les plus généreuses, à vivre, au fond d'une *citerne*, dans le corps d'un lézard gros comme une montagne.

On conçoit aisément que le discours de Krishna dut produire une impression profonde sur des Kshatriyas ingénus et crédules, s'il s'en trouvait; il est vraisemblable qu'auprès des autres il ait eu moins de succès.

Nous savons que le commerce et les métiers étaient le lot du Vaiçya, comme la domesticité, le servage celui du Çûdra.

Voici des prescriptions qui intéressent les deux autres castes, mais tout spécialement le Brahmane.

« Les diverses professions, les aumônes non sollicitées, la mendicité de chaque jour, le glanage des épis et celui du grain, sont quatre moyens d'existence permis au Brahmane; ils sont énumérés dans l'ordre de leur mérite. L'homme d'une classe inférieure ne doit pas, hors le cas de détresse, exercer une profession supérieure à la sienne, sauf le Râjan [c'est-à-dire le Kshatriya], qui, *s'il est dans le malheur, peut embrasser toutes les professions*. Que le Brahmane vive de ce qu'on nomme le *Rita*, l'*Amrita*, le *Mrita* et le *Pramrita*; il peut vivre aussi du *Satya* et de l'*Anrita* réunis, mais jamais de l'existence des chiens.

« Le *Rita* est le glanage des épis et du grain; les aumônes non sollicitées sont l'*Amrita*; le *Mrita* est la mendi-

(1) 10, LXIV, 31-40.

cité de chaque jour; le *Pramrita* est le labourage; le *Satya* et l'*Anrita*, c'est le commerce. L'existence des chiens, c'est la domesticité chez un inférieur. Que le Brahmane et le Râjan évitent toujours cette condition méprisable; car le Brahmane est formé de la réunion des Védas, et le roi, de celle des Dévas (1). »

Sous l'ancienne monarchie française, les gentilshommes nécessiteux, s'ils voulaient exercer un métier ou s'adonner au commerce, pour refaire leur fortune, ou simplement pour ne pas mourir de faim, devaient, sous peine de déchéance, obtenir l'autorisation du roi. Cette autorisation avait pour effet de les empêcher de tomber en *roture*; leurs privilèges étaient seulement suspendus et non abolis. Sitôt qu'ils cessaient de *travailler*, ils redevenaient nobles.

Observons que les Védas sont, dans ce passage, mis au-dessus des Dieux secondaires ou Dévas, c'est assez naturel, puisque le Véda est appelé souvent Brahme, l'Etre Suprême étant alors identifié avec son Verbe.

Si le Brahmane qui rédigea ou compila l'ouvrage qui nous occupe donne à sa caste le premier rang, il ne laisse pas de l'avertir qu'auprès des privilèges dont elle jouit, elle a de rigoureux devoirs à observer. Il lui rappelle en particulier par la bouche de Bhagavat que :

« Le corps d'un Brahmane n'est point fait pour de misérables jouissances, mais pour de rudes austérités, dans ce monde, et pour un bonheur éternel après la mort (2). »

Le Bhâgavata est plein de leçons et de règles à l'adresse de tous; on conçoit l'importance qu'il eut autrefois et qu'il a aujourd'hui encore auprès des pieux Hindous; c'est un miroir où chacun voit moins ce qu'il est que ce qu'il doit être et il s'en sert pour réparer les désordres qu'il aperçoit par son moyen dans sa tenue morale.

(1) 7, XI, 16-20. Cf., 11, XVII.
(2) 11, XVII, 41.



Nous avons dû nous borner, en tout ceci, à citer quelques traits, autrement il eût fallu plusieurs volumes qui eussent été chargés inévitablement de répétitions fastidieuses. Ce que nous avons fait précédemment, nous le ferons dans la suite, pour ne pas allonger démesurément cette étude.

La puissance évocatrice des Brahmanes est inéluctable; nul ne saurait s'y soustraire, les Dieux non plus que les hommes. Indra, tout puissant qu'il fût lui-même, ne put résister à leurs incantations le jour où ils le sommèrent de se précipiter dans le feu du sacrifice avec le serpent Takshaka qui s'était réfugié près de lui, pour échapper à la colère de Janamejaya, le fils de Parîkshit qu'il venait de tuer de sa morsure.

« Les injonctions des Brahmanes chassèrent de sa demeure, en lui troublant l'esprit, Indra avec son char et Takshaka (1). »

Il est un cas cependant où le Brahmane devient aussi faible, aussi impuissant que les autres hommes, où ses prières et ses offrandes sont stériles, ses bonnes œuvres inutiles : c'est lorsqu'il n'a point d'enfants.

Tel était le cas d'Atmadeva, Brahmane *habile dans tous les Védas et versé dans les Ecritures et la Tradition, comme un second Bhâskara* (2).

Un jour, un ascète l'ayant rencontré gémissant au bord d'un étang lui demanda la cause de sa douleur. Il lui répondit :

« Mes ancêtres prennent ce que je leur offre comme de l'eau tiède [avec dégoût]. Les Dieux, les Deux-fois-nés, n'acceptent pas ce que je leur offre avec amour. Par le malheur que j'ai d'être sans enfants, je suis vide et je suis venu ici pour y laisser la vie. Maudite est l'existence

(1) 12, VI, 22.
(2) Mâhâtmya, IV, 17.

de l'homme privé d'enfants; maudite la maison sans enfants; maudite l'offrande d'un homme sans progéniture; maudite la famille qui ne se perpétue pas. La vache que je soigne sera complètement stérile; l'arbre que je cultive sera improductif, lui aussi. Le fruit apporté dans ma maison se flétrit vite. A quoi me sert de vivre, puisque je suis privé de tout avantage, étant sans enfant !

« Ayant ainsi parlé, il éclata en sanglots, en présence de l'ascète, sous l'étreinte de l'infortune (1). »

Ce malheur, si les Brahmanes le redoutent, les membres des autres castes n'ont pas moins à le craindre non plus, puisqu'il est un signe manifeste de réprobation. Aussi nul, s'il n'a un fils, ne se croit quitte envers les Dieux, ses Ancêtres, ni lui-même; et si la nature le lui refuse, alors il pourra le demander à l'adoption. L'on conçoit combien une telle croyance, profondément enracinée dans les âmes, contribue à développer l'esprit familial et favorise les bonnes mœurs.

Tels sont les principaux traits relatifs à la première caste que nous avons cru devoir signaler au lecteur; mais nous l'avertissons de nouveau que nous ne lui donnons qu'une esquisse; s'il veut avoir le portrait en pied, dans tous ses détails, nous le renvoyons au Bhâgavata lui-même qu'il devra lire en entier.

(1) Mâhât., IV, 27-32.

II

Kshatriya

Nous avons énuméré les principaux droits et devoirs du Kshatriya ; nous ajouterons seulement quelques brefs renseignements.

Le royal ascète Parîkshit retraçait ainsi les obligations du prince :

« L'insensé dans le royaume duquel les créatures, quelles qu'elles soient, ont quelque chose à craindre des méchants, se voit enlever sa gloire, sa vie, sa prospérité et son salut. Le devoir suprême d'un roi est de détruire les maux qui affligent les infortunés ; c'est de protéger les gens de bien, fidèles à leur devoir, en punissant, conformément à la loi, ceux qui, sans être dans le besoin, s'écartent en ce monde de la route de la justice (1). »

Dans cette dernière ligne, il s'agit de ceux qui, sans y être contraints par la nécessité, dérobent ce qui ne leur appartient pas.

Rappelons-nous ce que saint Paul écrivait aux Romains : « Principes non sunt timori boni operis, sed mali. Vis autem non timere potestatem? Bonum fac ; et habebis laudem ex illâ : Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum feceris, time : non enim sine causâ gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit (2). »

L'Apôtre retrace magistralement, en quelques lignes, les devoirs et les droits des princes et des peuples. Notre auteur prêche au fond la même doctrine, mais, suivant son habitude, en s'y reprenant souvent et avec de fréquentes redites.

(1) 1, XVII, 10, 11 et 16.
(2) Rom., XIII, 3 et 4.

On se rappelle aussi la parole énergique d'un bien faible prince, le jour où il s'empara du pouvoir : *Il est temps que les bons se rassurent et que les méchants tremblent.* Sans doute, il avait d'excellentes intentions; malheureusement, au bout de peu d'années, son programme sembla renversé; les méchants, tout d'abord intimidés, s'aperçurent vite à qui ils avaient affaire et se rassurèrent complètement, tandis que les bons recommencèrent à trembler.

La protection de ses sujets, ce n'est point seulement le devoir du roi, c'est aussi et par là-même sa félicité :

« Le bonheur suprême pour un roi, c'est la défense de son peuple, parce qu'il s'assure ainsi la sixième partie des mérites que recueilleront ses sujets, dans le monde futur; mais s'il leur enlève l'impôt sans les protéger, il contracte leurs fautes, et ces fautes lui ravissent les fruits de sa propre vertu (1). »

L'auteur a donc bien raison de déclarer que le Kshatriya *doit vivre de la protection dont il couvre la terre* (2); cette maxime est vraie dans toutes ses acceptions, puisqu'elle s'applique aussi bien à la vie future qu'à la vie présente.

Si le Kshatriya doit protection à tous, tous lui doivent obéissance, *excepté la race des Brahmanes et ceux qui considèrent Acyuta comme leur chef de famille* (3). Cette restriction, qu'on nous passe le mot, sent son Brahmane d'une lieue. Ainsi donc la gent brahmanique ne relève que de Dieu ; elle ne voit que Bhagavat qui soit au-dessus d'elle et non seulement elle n'est point sujette des Kshatriyas, mais cette caste, ne venant qu'au second rang, lui doit hommage et respect, à elle qui occupe le premier. L'auteur, pour donner plus de poids à cette doctrine,

(1) 4, XX, 14.
(2) 10, XXIV, 20.
(3) 4, XXI, 12.

raconte que le roi des Dieux, Indra, étant assis un jour sur son trône, négligea de se lever, à l'approche de son précepteur, Brihaspati, et de lui offrir un siège. Pour protester contre ce manque d'égards, le divin Brahmane quitta en toute hâte l'assemblée des Dieux et se retira silencieux dans sa demeure. Indra comprit l'énormité de sa faute, et plein de repentir il s'écria :

« Non, ils ne connaissent pas le devoir suprême ceux qui disent : *L'homme assis sur le trône du souverain ne doit se lever devant qui que ce soit.* Ceux qui ont foi aux paroles de ces mauvais conseillers, que leur erreur condamne aux ténèbres infernales, s'y plongent avec eux, semblables à des hommes montés sur un radeau de pierres. Aussi, chercherai-je sans arrière-pensée à obtenir la bienveillance du précepteur des Immortels, de ce Brahmane à l'intelligence profonde, en touchant ses pieds de ma tête (1). »

Si Indra crut devoir se prosterner aux pieds d'un Brahmane et pouvoir le faire sans déroger à sa qualité de Dieu, de roi des Dieux, comment les monarques de la terre oseraient-ils traiter en sujets les Brahmanes ? Ils doivent s'estimer heureux de ce que ceux-ci, dans leur magnanimité, ne les obligent pas à se prosterner comme Indra devant eux et essuyer leurs sandales — quand ils en ont — de leurs diadèmes.

(1) 6, VII, 13-15.

III

CASTES DÉCHUES

Il ne nous reste que peu de choses à dire des castes : elles ne rentrent d'ailleurs qu'incidemment dans notre sujet, puisque c'est surtout au point de vue religieux, et non social, que nous nous occupons de l'homme.

Nous n'avons rien à ajouter aux quelques mots que nous avons dit du Vaiçya, la troisième caste privilégiée.

Un enfant, né de parents de castes différentes, appartenait à la caste inférieure et généralement on le regardait comme un *outlaw* ou mieux un déclassé que tous croyaient avoir le droit de mépriser.

Tout célèbre qu'il fût par son ascéticisme, Vidura, fils du grand Vyâsa et d'une Çûdrâ, était rangé parmi les Çûdras. Et cependant ce n'était autre que le dieu Yama lui-même, réduit à cette condition abjecte par la malédiction du gourou Mândavya (1).

Mais si un Dieu pouvait devenir Çûdra, un Çûdra ne pouvait-il à son tour devenir dieu et aller au ciel? L'histoire de Triçanku semblerait le prouver. Ce personnage ayant été lui aussi maudit par son gourou tomba un degré plus bas que le Çûdra; il devint Candâla. Cependant par la faveur de Viçvâmitra, issu de Kuçika, il monta au ciel *où on le voit encore aujourd'hui avec son corps même* (2).

Exemple peut-être unique dans les traditions hindoues d'un homme vivant au ciel en chair et en os, et ce privilège a pour objet l'être de tous le plus méprisé, le plus abject, un Candâla, c'est-à-dire un paria aux yeux mêmes du Çûdra.

Ce Viçvâmitra avait obtenu, à son tour, une grâce insigne,

(1) 1, XIII, 14.
(2) 9, VII, 5.

et sinon unique, elle aussi, du moins extrêmement rare ; de Kshatrya qu'il était, il avait mérité, à force de macérations, la splendeur, c'est-à-dire le rang de Brahmane (1).

Les membres des castes inférieures, non plus que les femmes, ne pouvaient étudier le Véda, nécessaire cependant pour aller au ciel. Ces infortunés étaient condamnés à l'éternelle réprobation. Plein de commisération pour eux, Vyàsa composa le Bhâgavata dont la lecture ou l'audition procure les mêmes avantages que celles du Véda (2).

La doctrine du Bhâgavata est moins étroite dès lors qu'elle ne le semble à première vue; son paradis finit par être accessible à tous, bien qu'il semble destiné aux seules classes privilégiées. Celles-ci entrent par la grande porte, ouverte toute large devant elles; mais pour les petits, pour la foule, il est des guichets latéraux entrebâillés qui laissent entrer discrètement... tout le monde, et la félicité suprême devient ainsi le lot de l'humanité entière.

(1) 9, XVI, 28.
(2) 1, IV, 25.

IV

Femmes

Voici en quels termes l'auteur résume les obligations de la femme :

« Le devoir de la femme est l'obéissance et la soumission à l'égard de son mari, qu'elle doit regarder comme un Dieu; la complaisance pour ses parents, et l'observation constante des devoirs religieux qu'il s'impose [et dont elle doit prendre sa part]. Qu'elle s'occupe à balayer et à enduire le sol de la maison; que toujours parée elle-même, elle nettoie les ustensiles [et les vêtements]. Que la femme vertueuse, en donnant à son mari toute espèce de plaisirs, l'honore constamment, avec respect et soumission, avec des paroles vraies et agréables, et avec amour. Toujours contente, exempte de désirs, active, connaissant son devoir, ayant un langage vrai et agréable, attentive, pure, aimable, elle doit servir un mari qui n'est pas dégradé. La femme qui, dévouée à son époux, le sert avec l'affection de Çrî pour Hari, jouira du même bonheur que Çrî dans le monde de Hari, avec son époux qui pour elle est ce Dieu (1). »

Ces dernières paroles sont remarquables. La femme devra regarder son époux comme un autre Bhagavat et l'époux sa femme comme une autre Çrî.

Si nous ne craignions d'abuser des rapprochements, nous rappellerions les paroles de l'Apôtre :

« Mulieres viris suis subditæ sint, sicut Domino : quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ : ipse, salvator corporis ejus. Sed sicut Ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus. Viri, diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit Eccle-

(1) 7, XI, 25-29. Cf., 6, XVIII, 32.

siam et se ipsum tradidit pro ea... Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia (1). »

La doctrine de saint Paul est formelle : le mari tient auprès de sa femme la place que le Christ occupe à l'égard de l'Eglise, son épouse. La femme doit obéir à son mari, comme au Seigneur lui-même, comme à Dieu.

Voici comment les Hindous racontaient l'histoire du premier couple :

« Brahmâ tourna son esprit vers la Création. Reconnaissant que la Création des Rishis était restée sans développement, malgré l'immense énergie de ces sages, il réfléchit à cela plusieurs fois dans son cœur. *Chose étonnante* [se disait-il], *quoique mes forces y soient perpétuellement employées, les créatures ne croissent pas ; c'est sans doute le Destin qui y met obstacle.*

« Pendant que Brahmâ qui faisait ce qui était convenable, reconnaissait l'action du Destin, il vit se diviser en deux portions cette forme qu'on appelle Kâya [le corps], d'après son nom qui est Ka. Les deux portions de son corps formèrent un couple mâle et femelle ; la portion mâle fut le Manu Svâyambhuva..., la portion femelle fut nommée Çatarûpâ ; elle fut la femme de cet être magnanime ; ils s'unirent et donnèrent naissance aux créatures (2). »

Kacyapa était donc autorisé à dire que la femme est la moitié de l'homme (3), ou plus exactement la seconde moitié du corps dont l'homme est la première.

L'auteur, dans un autre passage, revient sur cette formation de la première femme :

« Ayant remarqué, dans les commencements, que les êtres restaient isolés, le Chef des créatures avait fait de la

(1) Ephes., V, 22 et seq.
(2) 3, XII, 49 53.
(3) Id , XIV, 18.

femme, cet être qui ravit aux hommes la raison, la moitié de son propre corps (1). »

L'attrait puissant exercé sur l'homme par la femme fournit au poète des considérations morales et des prescriptions assez intéressantes :

« La femme est le feu et l'homme le vase de beurre fondu, aussi doit-on éviter de se trouver seul, même avec sa fille (2). »

Pour n'avoir pas écouté ce conseil prudent, Ka lui-même se rendit coupable d'inceste (3).

On lit encore, sur le même sujet :

« Non, jamais le désir ne se calme par la jouissance des objets qu'il recherche; le désir est comme le feu qui s'enflamme davantage plus on y jette de beurre... Un homme ne doit pas s'asseoir, dans un endroit solitaire, sur le même siège que sa mère, sa sœur ou sa fille; la réunion des sens toujours si énergique entraîne le sage lui-même (4). »

Si l'on est soucieux de son salut, il faut éviter la volupté, *renoncer à tout désir et fixer son esprit sur Brahme* (5).

L'auteur, décrivant les maux de l'âge Kali, insiste sur cette aberration des sages dont il parlait tout à l'heure :

« Les Pandits se passionnent pour la femelle comme des buffles; habiles à procréer des fils, inhabiles à se procurer la délivrance (6). »

Ce n'est point la satisfaction de la passion qu'il faut rechercher dans le mariage, autrement la naissance de fils, si nombreux qu'on les suppose, ne sauverait pas le

(1) 6, XVIII, 29.
(2) 7, XII, 9.
(3) 10, LXXXV, 47.
(4) 9, XIX, 14 et 17.
(5) Ibid., 19.
(6) Mâhât., I, 74.

père de la damnation. La morale trouve pleinement son compte dans un pareil enseignement.

La monogamie est la loi générale. Comme modèle de fidélité conjugale, l'auteur cite Râma, l'époux de Sitâ. Jamais union d'ailleurs ne fut mieux assortie.

« Fidèle à la loi qui l'unissait à une seule épouse, pur, agissant comme un Râjarshi, Râma pratiquait lui-même et enseignait aux autres les devoirs de son ordre, ceux de maître de maison. Vertueuse et soumise à son époux en qui elle se confiait pleinement, Sitâ qui connaissait le cœur de Râma le charmait par son attachement, sa complaisance, sa vertu, sa sagesse et sa modestie (1). »

Une ancienne tradition symbolisait d'une façon assez originale cette loi de la monogamie. Elle représentait le roi Purûravas prenant deux morceaux de bois qui le figuraient ainsi que son épouse Urvaçî; il leur imprimait un mouvement rapide de rotation et produisait ainsi le feu qu'il reconnut pour fils, *ce qui lui valut de parvenir au monde des Gandharvas* (2).

Avec un seul morceau de bois ou avec plus de deux, il serait impossible d'obtenir ce feu libérateur.

La perpétuité de la race était et est encore, chez les Hindous, une condition de salut; lorsqu'elle ne peut se faire par les fils, ce qui est la loi commune, elle doit avoir lieu par les filles; comme on le voit par l'histoire généalogique de Daksha dont les fils, sur le conseil de Nara, s'étaient voués à la continence parfaite (3).

Ceux qui faisaient ainsi vœu de chasteté, nous l'observons en passant, demeuraient plus complètement que les autres sous l'autorité paternelle qui s'exerce toujours sur les fils même devenus, à leur tour, chefs de famille.

« Le premier devoir pour des fils vertueux est d'obéir

(1) 9, X, 53, 54.
(2) Id., XIV, 45 et seq.
(3) 6, VI.

à leur père, lors même qu'ils ont des enfants : que sera-ce donc, s'ils vivent dans la chasteté (1)? »

Il n'est point question d'obéissance due à la mère; c'est que la femme était considérée comme une *mineure* perpétuelle. On enseignait que la femme doit être soumise, dans l'enfance, à son père; dans la jeunesse, à son mari; et après la mort de son mari, à ses fils : *elle ne doit jamais s'appartenir* (2).

C'était un état de sujétion, plutôt que de servage; la femme ayant toujours été respectée dans l'Inde, au moins en une certaine mesure. Ce n'est nullement l'être dégradé, avili des peuplades d'Afrique.

L'auteur nous dit :

« Un précepteur est la forme de Brahme; un père est celle du Chef des créatures; un frère est celle d'Indra, chef des Maruts; une mère est le corps même de la terre; une sœur est la forme de la pitié; un hôte est réellement celle de la justice; un visiteur est celle d'Agni; la totalité des êtres est la forme de l'Esprit (3). »

La mère et la sœur viennent, il est vrai, après le père et le fils, mais avant l'hôte qui symbolise le Dieu de la Justice, Dharma, et le simple visiteur qui représente Agni, le Dieu du feu; or Agni et Dharma sont deux divinités assez importantes, bien moins cependant que la Terre, Ilâ, l'une des plus grandes déesses. La Pitié, à son tour, n'est autre que Dayâ, la fille de Daksha; mariée à Dharma elle devint mère d'Abhaya, la Sécurité (4).

Le symbolisme dont la femme est l'objet prouve qu'elle était loin d'être considérée par les anciens Hindous, sans parler des Hindous modernes, comme un être digne de

(1) 6, VII, 28.
(2) Cf. Mahâbhârata, Anuçâsana P. XLVI, 14.
(3) 6, VII, 29 et 30.
(4) 4, I, 50.

tout mépris, bien qu'elle fût jugée incapable d'étudier le Véda, qu'elle ne pût manger avec son mari et ses fils, et qu'elle ne se pût sauver que par le moyen détourné dont nous parlons plus haut. En un mot, c'est un être inférieur, non un être dégradé.

Les mères dont ces vieux récits nous racontent l'histoire sont généralement remplies de tendresse pour leurs enfants, pour leurs fils surtout, car c'est en donnant des fils à son époux que la femme grandit à ses yeux en considération. On nous parle, mais comme d'une exception bien rare, de Kuntî qui exposa sur les bords du Gange un fils, né en dehors du mariage, il est vrai, de sorte qu'elle agit ainsi plutôt pour cacher sa faute que par manque d'affection pour son enfant. Le prince Adhiratha ayant aperçu le nouveau-né couché dans une corbeille, près du fleuve, le recueillit et, comme il n'avait point de fils, il l'adopta (1).

Ainsi fit pour Moïse la fille de Pharaon.

On sait que les veuves, dans l'Inde, avaient l'habitude de se brûler sur le bûcher de leurs époux. On les appelait des *Satîs*, des femmes *vertueuses* par excellence. Il fallait, pour être agréable à la Divinité, que le sacrifice de ces infortunées fût volontaire. Celles qui refusaient de l'accomplir étaient mises au ban de la société, personne ne voulait plus avoir de rapports avec elles; leur existence devenait pire que la mort; aussi était-il rare que ces pauvres femmes, si attachées qu'elles fussent à l'existence, ne préférassent obéir au préjugé barbare qui les condamnait à ne point survivre à leurs époux. Le plus souvent toutefois, grâce au fanatisme religieux qui les animait, elles s'immolaient avec joie et se faisaient un devoir aussi impérieux que sacré de monter sur le bûcher funèbre. Elles se rappelaient l'histoire d'Arcis, la digne épouse du roi Prithu.

(1) 9, XXIII, 12.

« Voyant que la vie avait complètement abandonné le corps de ce roi qui était pour elle et pour la terre un objet d'amour, la *vertueuse* femme fit entendre quelques plaintes; puis elle plaça le corps sur un bûcher dressé au sommet de la montagne. Quand elle eut tout préparé pour les funérailles, elle se baigna dans un torrent; puis ayant offert de l'eau à son glorieux époux, elle salua les Dieux, habitants du ciel, et ayant fait trois fois le tour du bûcher, elle entra dans le feu en songeant à son mari. A la vue de cette femme vertueuse qui suivait le grand Prithu, son mari, les Déesses, à qui l'on doit tous les biens, se réunirent par milliers à leurs époux, afin de la célébrer. Répandant une pluie de fleurs sur le large sommet de la montagne, elles se disaient les unes aux autres, au milieu du retentissement des instruments célestes : *Ah! qu'elle est heureuse cette femme qui a servi le premier des rois avec un dévouement aussi complet que celui de Çrî pour le Dieu, chef du sacrifice! Tenez! la voilà cette femme vertueuse, qui, pour prix de son inconcevable courage, s'élève à la suite du fils de Vena, bien au dessus de notre demeure* (1). »

Lorsqu'on récitait ce passage du Bhâgavata, toute femme hindoue se promettait sans doute d'imiter, en pareille occurrence, la veuve de Prithu, puisqu'une gloire si grande avait été la récompense de son héroïsme.

Les Brahmanes indiquaient la façon dont il fallait qu'une femme adorât Bhagavat, si elle désirait avoir pour partage *la beauté, le bonheur, des enfants, un mari qui lui survécût, etc.* (2).

Ce dernier souhait ne devait sans doute pas être le moins ardent, le moins vif, de tous ceux qu'une femme pouvait formuler, dans l'intérêt de sa famille, et aussi afin d'échapper au supplice atroce dont nous parlons,

(1) 4, XXIII, 21-26.
(2) 6, XIX, 24.

bien que, nous le répétons, la plupart n'hésitassent pas à se l'infliger, à l'imitation des héroïnes du Bhâgavata, d'Arcis et de beaucoup d'autres, telles, par exemple, que les femmes de Saubhari qui « ayant vu la réunion de leur mari avec l'Esprit Suprême, le suivirent dans le feu par respect pour sa grandeur, semblables à des flammes qui disparaissent avec le feu qui s'éteint (1). »

Il est un cas où la veuve avait non seulement le droit mais le devoir de survivre à son mari ; l'état de grossesse où elle se trouvait à la mort de celui-ci :

« Bàhuka mourut dans un âge avancé, et la reine sa femme voulut le suivre au bûcher ; mais Aurva qui savait qu'elle était enceinte du roi, l'empêcha d'exécuter son projet (2). »

Nous ignorons si plus tard, à la naissance de l'enfant, la veuve retombait sous l'obligation terrible de se brûler vive. Nous ne le pensons pas, car ne pouvant plus le faire sur le bûcher de son mari, elle n'aurait sans doute pu bénéficier, dans l'autre monde, d'un sacrifice accompli d'une façon qui n'était pas conforme aux rites. Elle s'en consolait, sans doute, en se consacrant au nouveau-né en qui elle voyait revivre le défunt, puisque, suivant les idées hindoues, le fils est la *prolongation* du père.

Le nom de *Satî*, donné à la veuve qui se brûlait sur le bûcher de son mari, lui venait peut-être de la fille de Daksha qui mourut de mort volontaire, le corps *embrasé par le feu qu'y avait allumé la contemplation* (3).

Les quelques traits rassemblés dans les pages qui précèdent suffisent à nous donner une idée de la position sociale occupée par la femme au sein des antiques populations de l'Inde. Nous avons dû nous contenter des principaux, afin de limiter notre travail aux bornes que nous lui avons assignées et que la discrétion nous impose.

(1) 9, VI, 55.
(2) Id., VIII, 3.
(3) 4, IV, 27.

CHAPITRE QUATRIÈME

Vie.

Ses Conditions.

L'auteur raconte, dans une longue allégorie, parfois assez puérile, pour ne pas dire plus, l'histoire de l'union du corps et de l'âme (1).

Le corps, c'est la ville aux neuf portes, occupée en maître par le prince Puramjana qui n'est autre que l'Esprit. Celui-ci a pour ami l'Inconnu, c'est-à-dire le Souverain Seigneur, dont les hommes ignorent *le nom, les œuvres et les qualités* (2). Puramjanî, l'épouse de Puramjana, symbolise l'*Intelligence d'où naît le sentiment du moi et du mien* (3). Par ses charmes décevants, elle retient son mari *captif dans la ville aux neuf portes* (4), pour son plus grand malheur. En effet :

« Lorsque l'Esprit, ne reconnaissant pas en lui-même Bhagavat, l'Etre absolu, le précepteur [des mondes], s'attache, quoiqu'il soit lumineux en soi, aux qualités de la Nature, alors, s'attribuant les qualités, il accomplit involontairement des actes ; et il renaît dans des conditions diverses, selon que son action a été blanche, rouge ou noire. Ces diverses actions lui feront obtenir un jour, la première, une demeure resplendissante de lumière ; la seconde, un séjour où l'on ne recueille que de la douleur et où l'on se fatigue à agir ; la troisième, un monde de

(1) 4, XXV et seq.
(2) Id., XXIX, 3.
(3) Ibid., 5.
(4) Id., XXVIII, 60.

chagrins et de ténèbres. Suivant la nature de ses actions et des qualités auxquelles il s'unit, il est tantôt mâle, femelle, hermaphrodite et privé d'intelligence; tantôt homme, Dieu ou animal (1). »

Telle est la destinée de l'Esprit, c'est-à-dire ici, du Jiva, de l'Ame *individuelle, éternelle et sans personnalité*, lorsqu'elle *descend dans une matrice*, pour animer un corps humain (2).

Dans la ville aux neuf portes, se trouve un *guerrier à la force immense* (3), c'est *Manas*, qui symbolise le cœur ou l'organe interne. Les organes de l'action et de la connaissance sont sous sa domination. C'est la cause suprême et unique du bonheur et du malheur, parce que *c'est lui qui fait tourner la roue de la transmigration* (4).

« Doué d'énergie, il émet les qualités ; de celles-ci viennent les œuvres diverses, les blanches, les noires et les rouges, qui amènent [à leur tour] les renaissances de couleur analogue (5). »

Ame individuelle, organe interne, corps : tout cela c'est l'homme; mais c'est loin de former un tout homogène et harmonieux : ces éléments, de nature et d'appétits si divers, se rapprochent les uns des autres un peu à la façon de deux armées ennemies, pour se combattre.

L'homme est alors *comme un ignorant qui assiste à une représentation dramatique* (6). Il joue un rôle passif plutôt qu'un rôle actif, aussi bien dans ce qui se passe au dedans de lui que dans ce qui se passe au dehors. Lorsqu'il agit, c'est mû par une force invincible qui s'appelle le Destin ou de tout autre nom, et alors il n'est plus seu-

(1) 4, XXIX, 26-29.
(2) 6., XVI, 8.
(3) 4, XXIX, 7.
(4) 11, XXIII, 42.
(5) Ibid., 43.
(6) 1, III, 37.

lement spectateur, mais acteur dans le drame dont parle le poète. Il s'acquitte mécaniquement de son rôle : paroles, gestes, attitude, tout lui est commandé.

Brahmâ reconnaît que cette loi s'applique aux Dieux eux-mêmes. Seul, le Souverain Seigneur s'en est affranchi. Voici le langage que lui prête l'auteur :

« C'est pour accomplir des œuvres qui condamnent l'homme à la naissance et à la mort... que la foule des âmes s'unit, chacune, au corps qui lui est assigné par le Seigneur invisible. Fortement enchaînés à sa parole par les liens indissolubles des qualités et des œuvres, nous apportons notre offrande au Souverain Seigneur, semblables aux quadrupèdes qui, attachés par les naseaux, apportent à l'homme leur tribut. Nous acceptons, en effet, le bien ou le mal que nous envoie le Souverain Seigneur, parce que nous sommes unis aux qualités et aux œuvres; et nous exécutons tout ce que notre maître nous ordonne, semblables à des aveugles conduits par un homme qui voit (1). »

De son côté, Nârada s'exprime en ces termes, sur le même sujet :

« De même qu'un chien misérable, dévoré par la faim, va de maison en maison, et y trouve ce que le Destin lui réserve, des coups ou des aliments, de même l'esprit individuel, tout entier à ses désirs, parcourt les voies élevées ou inférieures [de l'existence], et recueille dans les conditions basses, moyennes ou hautes, la peine ou le plaisir que le Sort lui destine (2). »

Telles sont les conditions de l'existence qui nous sont imposées; elles peuvent sembler d'autant plus dures que cette roue de la transmigration, nous y sommes attachés sans notre aveu, comme autrefois Ixion à la sienne. Si

(1) 5, I, 13-15.
(2) 4, XXIX, 30 et 31.

encore, au moins, nous pouvions éviter de renaître, en évitant d'agir, puisque le *karman* ou l'action, quelle qu'elle soit, conduit à la renaissance! Malheureusement il n'en est rien :

« Personne ne resta jamais un seul instant sans agir; l'homme est, malgré lui, forcé d'agir par les qualités de sa nature (1). »

Sans doute, il est un moyen d'échapper à cette nécessité qui, au premier abord, semble inéluctable; c'est de maîtriser ses sens. Mais combien n'est-ce pas difficile et que d'hommes ne sont-ils pas obligés de se reconnaître dans le tableau suivant :

« Chez l'insensé dont l'organe interne est en proie à la Passion naît le désir, accompagné d'hésitation; puis comme il arrête sa pensée sur les qualités [des objets sensibles], il éprouve [pour elles] un penchant irrésistible. N'étant pas maître de ses sens, il accomplit, sous l'empire de ce penchant, des actes dont il prévoit l'issue fâcheuse, [mais il est] entraîné par l'impétuosité de la Passion. Si le sage, lui aussi, est troublé [un instant] par la Passion et l'Obscurité, [du moins] subjuguant de nouveau, par des efforts persistants, son organe interne, et discernant le mal, il ne se laisse pas entraîner (2). »

L'*insensé*, n'est-ce pas la foule, le grand nombre? L'Ecclésiaste l'a dit depuis longtemps : « Perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus (3) ».

Or, ce qui était vrai de son temps, ne l'est pas moins du nôtre. Et pourtant, qu'est-ce que la volupté? Le poète va nous le dire dans son style trivialement imagé.

« Le misérable bonheur qu'un maître de maison trouve dans les plaisirs des sens ressemble à une démangeaison dont on augmente la douleur en la grattant des deux

(1) 6, I, 53.
(2) 11, XIII, 10 et 11.
(3) I, 15.

mains ; un tel bonheur ne satisfait pas les malheureux qui ont tant de maux en partage ; le sage seul sait supporter le désir, comme on tolère une démangeaison (1). »

Que fera l'homme, au milieu des séductions qui l'environnent ? Se livrera-t-il aux œuvres où à l'inaction absolue ? La façon dont l'auteur répond à cette question ne peut guère que l'embrouiller davantage. Voici, en effet, ce qu'il fait dire à Sati, l'épouse de Çiva :

« Se livrer aux œuvres ou s'en abstenir, sont deux devoirs également justes, fondés sur le Véda, dont on discute le choix, qui ont chacun leur caractére ; cependant, qu'un seul homme veuille les accomplir tous les deux à la fois, le premier est en opposition avec le second. Mais ce double devoir ne concerne pas Brahme (2). »

Voilà qui est entendu, l'on ne peut *à la fois* agir et ne pas agir ; c'est fort bien, mais nous ne voyons pas où ce *trúisme* peut conduire, sinon à l'incertitude. Peut-être l'auteur s'expliquera-t-il ailleurs plus clairement et tracera-t-il une ligne de conduite un peu moins flottante et indécise. Nous n'oserions pourtant pas nous porter son garant.

« C'est toujours une action que le moyen qu'on emploie pour s'affranchir de l'action, et ce moyen n'est pas définitif ; l'une et l'autre actions sont le fruit de l'ignorance, et la première ressemble à un songe dans un songe (3). »

On ne voit pas trop comment se tirer de là. L'auteur, il est vrai, nous affirme qu' « une action faite conformément à la loi devient invisible et ne reparait plus (4). »

Il s'agit, sans doute, de l'action désintéressée, faite sans retour sur soi-même ; car les autres ne sauraient conduire au salut. En effet :

(1) 7, IX, 45.
(2) 4, IV, 20.
(3) Id., XXIX, 34.
(4) Ibid., 59.

« Toutes les choses que l'homme conçoit en son cœur, quand il dit : *Moi, ceci est à moi*, sont autant d'actions accomplies qui le soumettent à la loi de la renaissance (1). »

Mais, d'autre part :

« Autant durent les œuvres, autant dure le cœur, fruit des œuvres, d'où naît [pour l'âme individuelle] le bien du corps (2). »

Nous retombons dans l'imbroglio avant d'en être sorti. Le cœur produit les œuvres qui produisent le cœur. Ce cercle qui nous semble passablement vicieux est celui de la renaissance ; c'est la roue de la transmigration.

Voyons si l'auteur expliquera, dans la suite, plus clairement sa pensée.

« L'anéantissement d'une action par une autre, fait-il dire à Çuka, n'est pas réputé définitif, parce que l'agent est toujours ignorant ; la véritable expiation est la science. L'homme qui vit uniquement de régime échappe aux maladies ; de même celui qui n'accomplit que les actions obligatoires se prépare peu à peu à la délivrance (3). »

Tout-à-l'heure, on lisait qu'une *action faite suivant la loi disparaît sans retour* ; ici, les actes *nécessaires*, loin de nuire à la délivrance, y conduisent.

D'où la conclusion qu'il ne faut agir que le moins possible et ne le faire que d'une façon conforme à la loi. L'auteur nous dit encore :

« L'homme recueille, dans l'autre monde, le fruit de l'action *juste* ou injuste qu'il a faite ici-bas, dans la proportion et d'après la manière suivant lesquelles il l'a faite (4). »

D'après cette théorie, les actes légaux ne disparaissent plus, puisqu'on les retrouve dans l'autre monde. Ils ex-

(1) 4, XXIX, 62.
(2) 5, V, 5.
(3) 6, I, 11 et 12.
(4) Ibid., 45.

posent donc à la renaissance, contrairement à l'assertion précédente. A travers ces contradictions, au moins apparentes, et cette espèce de logomachie, il paraît bien cependant que l'action, en général, soit réputée mauvaise, en ce sens qu'elle resserre les nœuds de l'existence. Voici, du reste, une parole assez claire :

« La conduite recommandée par le Véda est double : l'une l'action, l'autre l'inaction ; l'action fait vivre l'homme ; l'inaction lui assure l'immortalité (1). »

En d'autres termes, l'action cause les renaissances successives et indéfinies, tandis que l'inaction arrête la roue de la transmigration et conduit au salut, au *nirvâna.*

Comment les Hindous, ainsi endoctrinés, osent ils encore remuer et agir, bien que beaucoup le fassent le moins qu'ils peuvent? C'est que la Mâyâ de Bhagavat, l'Illusion, est là pour les séduire et les déterminer à l'action. Prithu l'observait, un jour, devant le Dieu lui-même.

« Si l'homme, lui disait-il, n'était pas enchaîné par le lien de ta parole, comment, toujours trompé, se livrerait-il aux œuvres? (2). »

Le poète s'exprime ailleurs, sur ce point, en termes plus précis encore, bien que dans un style imagé, mais ici l'allégorie ne donne que plus de relief à la pensée :

« Conduite sur une route difficile par l'Illusion incréée, et se voyant les œuvres partagées par l'influence des qualités de la *Passion*, de la *Bonté* et des *Ténèbres*, la caravane [des âmes], avide de bonheur, s'égare dans la forêt de l'existence et n'y trouve pas la félicité (3). »

Dans les *çlokas* suivants, se trouvent dépeints les maux innombrables qui assaillent, le long de la route, les infortunés qui font partie de cette troupe de voyageurs composée du genre humain tout entier.

(1) 7, XV, 47.
(2) 4, XX, 30.
(3) 5, XIII, 1.

« Laissant derrière soi ceux qui tombent çà et là sur le chemin, la caravane s'avance entraînant dans sa marche tout ce qui vient de naître ; personne jusqu'ici n'est revenu sur ses pas et n'est arrivé au Yoga, terme de ce voyage (1). »

Le Yoga est synonyme ici de délivrance finale.

Le poète poursuit longtemps cette allégorie qui ne manque pas d'une certaine grandeur. Elle fait songer au fameux *marche, marche* de Bossuet. Revenant à la théorie qui lui est chère, il va nous rappeler de rechef que l'action, bonne ou mauvaise, condamne fatalement à la renaissance.

« L'homme qui s'est attaché aux œuvres lesquelles ressemblent à des lianes, peut quelquefois échapper au malheur et à l'enfer ; mais il doit, rentrant de nouveau sur la route du monde, rejoindre la caravane des hommes, et c'est aussi le sort qui attend celui qui s'est élevé jusqu'au ciel (2). »

Mourir pour renaître et renaître pour mourir de nouveau ; c'est la destinée que les œuvres font à l'homme. Pour se soustraire à sa puissance, il faut commencer par éviter de s'attacher aux choses de ce monde et se rappeler cette vérité :

« Un chef de famille avec ses fils, sa femme, ses amis, ses parents, c'est une rencontre fortuite de voyageurs. [Après un moment] chacun s'en va de son côté, [la réunion se dissipe] comme un songe au réveil (3). »

Les affections et les intérêts de la terre sont autant d'*impedimenta* qui retardent l'homme sur la route du bonheur. S'il veut s'en débarrasser, qu'il imite Arjuna et sa dévotion pour Bhagavat. Le poète dit de ce héros, l'un des Pândavas :

« Affranchi de l'erreur de la dualité, délivré des quali-

(1) 5, XIII, 14.
(2) Id., XIV, 40.
(3) 11, XVII, 52.

tés de la Nature, qui s'était évanouie devant Brahme, au sein duquel il s'était reconnu, dégagé par là de la forme immatérielle du corps et de son enveloppe grossière, tous ses chagrins disparurent (1). »

Arjuna reconnut que son âme individuelle, que son corps et tous les objets extérieurs n'existaient qu'en Brahme, ou plutôt qu'ils n'avaient pas d'existence spéciale et que Brahme seul existait; il sentit dès lors toutes ses angoisses s'évanouir. Il expérimenta la vérité exprimée par l'auteur en ces termes :

« Les accidents [tels que la douleur, l'esclavage, etc.,] contraires à la nature de l'Esprit n'ont réellement pas d'existence véritable, [ils n'existent que] pour l'Esprit [individualisé dans la condition de] spectateur [interne]. Ils disparaissent successivement en ce monde, par l'observance de l'inaction, la miséricorde du fils de Vasudeva, Bhagavat, et la pratique de sa dévotion (2). »

C'est Maitreya qui parle ainsi à Vidura. Ce dernier expose alors que le bonheur consiste à tout savoir ou à ne rien savoir du tout, et qu'il n'y a de malheureux que ceux qui sont dans une situation intermédiaire entre ces deux états :

« Celui qui, dans le monde, est le plus esclave de l'erreur et celui qui est parvenu jusqu'à l'Etre qui est audessus de l'Intelligence, vivent aussi heureux l'un que l'autre; la douleur est pour l'homme placé entre [l'ignorance et la science] (3). »

L'ignorant et le savant échappent également aux doutes qui torturent les autres hommes ; le premier ne songe même pas à se poser le problème de la vie que le second a résolu, pendant que ceux-ci, en butte à de continuelles perplexités, se demandent avec angoisse où ils vont et

(1) 1, XV, 31.
(2) 3, VII, 11 et 12.
(3) Ibid., 17.

d'où ils viennent. On devine aisément que la félicité de l'homme instruit de ses destinées est seule durable; l'ignorant, lorsque le nuage qui voile son regard se déchire, sent alors s'évanouir comme une fumée son bonheur factice et lui aussi connaît alors les amertumes du doute et de l'incertitude.

Il s'aperçoit alors que « tout ce que donnent les sens est aussi peu réel que les désirs conçus en songe (1). »

Tout pervers qu'il fût, Kamsa reconnaissait l'avantage de la science sur l'ignorance; il disait :

« Aussi longtemps que l'homme, faute de connaître l'âme, se croit victime ou bourreau, cette persuasion, cette ignorance l'expose à devenir victime ou bourreau (2). »

Le sage sait à quoi s'en tenir sur son individualité et celle des autres; tous, on nous l'a souvent répété, n'existent qu'en Brahme ou plutôt seul Brahme existe; les autres êtres sont de pures apparences, créées par l'Illusion, la Mâyâ du Dieu :

« Reconnaissant que la veille et les autres états de son âme sont uniquement l'œuvre de l'Illusion, l'homme doit se souvenir que le spectateur de ces divers états est l'Esprit suprême (3). »

Ce qui ressort de là, c'est que l'on doit se replier sur soi-même, y contempler Bhagavat et se perdre en lui, sans plus s'inquiéter de ce qui se passe au dehors.

Le poète formule cette doctrine en termes remarquables de précision.

« L'homme qui oublie que le bonheur, qui est son véritable but, se trouve en lui-même, retombe au milieu des accidents variés et redoutables de la transmigration, quoiqu'il n'existe réellement pas de dualité. Celui qui cherche son but autre part qu'en lui-même, ressemble à

(1) 7, II, 48.
(2) 10, IV, 22.
(3) 6, XVI, 54.

l'ignorant qui, cherchant de l'eau, abandonnerait celle que lui cachent les herbes qu'elle fait croître, pour courir après un mirage (1). »

Cette absence de dualité et par conséquent de distinction, les ascètes n'ont qu'à fixer leur cœur sur Bhagavat pour la reconnaître, sans qu'il leur en coûte aucun effort (2).

Bien que le sage fasse bon marché de sa personnalité et qu'il sache ce qu'il faut penser de tout ce qui n'est point Bhagavat, il ne laisse pas d'être convaincu de sa responsabilité morale, de sa liberté, par conséquent. Il se dit comme Akrûra :

« Seul l'homme vient au monde, seul il en disparaît; seul il recueille le fruit de ce qu'il a fait de bien et seul, de ce qu'il a fait de mal (3). »

D'où cette conclusion :

« Celui qui le pouvant n'amasse pas, au prix de ce corps passager, une gloire durable, digne d'être célébrée par les sages, est à blâmer et à plaindre (4). »

Tout d'abord qu'il se rappelle ces paroles de Bhagavat lui-même :

« Le vol, la violence, le mensonge, l'hypocrisie, le désir, la colère, l'orgueil, la démence, les dissensions, la haine, la méfiance, les rivalités et ces trois causes de désordres [les femmes, les dés, les liqueurs fortes]; tels sont les quinze maux des hommes; ils ont pour racine le bien [la richesse]; aussi, l'homme qui veut assurer son bonheur doit rejeter loin de lui le mal qu'on appelle *bien*. Frères, femme, parents, amis, [tous gens] ne faisant qu'un [avec vous, jusque là], une petite pièce de monnaie les brouille [avec vous] et les rend [vos] ennemis (5). »

(1) 7, XIII, 27 et 28.
(2) Cf., 2, VII, 48.
(3) 10, XLIX, 21.
(4) Id., LXXII, 20.
(5) 11, XXIII, 18-20.

Il ne faut dès lors s'attacher à rien, ni à personne. Rahûgana, s'irritant contre son porteur de palanquin dans lequel il ne reconnaissait point l'illustre Bharata, le qualifia injurieusement de *mort-vivant*; le Brahmane répondit au roi :

« Ce que tu nommes *mort-vivant* est la condition nécessaire de tout ce qui change, parce que tout cela a un commencement et une fin... Je ne vois pas, si ce n'est dans la pratique, le moindre fondement à cette opinion, qu'il existe des différences entre les hommes. Qu'est-ce que le maître et où est ici l'esclave? (1) »

Du reste, chaque âme individuelle, dans la série de transmigrations qu'elle est obligée de parcourir, joue tour à tour les personnages les plus divers. Voici le langage que le poète, à ce sujet, prête à celle d'un enfant mort que le Rishi des Dieux veut contraindre de rentrer dans le corps abandonné par elle, l'instant d'auparavant, afin de mettre un terme au désespoir de ses parents :

« Dans laquelle des existences que j'ai traversées, en passant, sous l'influence de mes œuvres, par des corps de Devas, d'animaux et d'hommes, ai-je eu pour père et pour mère ceux que je vois ici? Parent, allié, ennemi, juge impartial, ami, indifférent, adversaire : ces noms expriment des rapports dans lesquels tous les êtres se trouvent successivement les uns à l'égard des autres. De même que les matières vénales, comme l'or et autres objets, circulent çà et là entre les mains des hommes qui font le commerce, ainsi l'âme vivante passe d'une matrice dans une autre. On voit, parmi les hommes, un objet durable donner lieu à des rapports passagers; ainsi, la propriété d'une chose n'existe qu'autant que dure le rapport de possession qu'on a avec elle. De même, quand elle est descendue dans une matrice, l'âme individuelle, éternelle et sans personnalité, devient la propriété de celui

(1) 5, X, 12 et 13.

au sein duquel on la trouve, et pour le temps seulement qu'elle y demeure (1). »

Le sage n'ignore point ces vérités, aussi parvient-il vite au détachement des choses de ce monde :

« Il ne sait rien l'homme qui n'a pas éprouvé l'imperfection cuisante des objets ; mais une fois qu'il l'a ressentie, il se dégoûte lui-même du monde (2). »

Il nous semble entendre l'écho affaibli mais distinct de nos Livres-Saints :

« Qui non est tentatus quid scit? (3). »

Cependant il existe un tentateur infatigable : c'est « le lâche et timide Kali, héros parmi les faibles, qui rôde au milieu des hommes, comme un loup qui guette sa proie inattentive (4). »

Kali ressemble beaucoup à Satan dont Saint Pierre parle en ces termes, en invitant les fidèles à se garder de ses embûches :

« Vigilate : quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quærens quem devoret (5). »

Mais, si nous voulons résister victorieusement à l'ennemi du dehors, il faut commencer par réduire l'ennemi ou plutôt les ennemis du dedans, c'est-à-dire nos sens :

« Les sens sont comme autant de rivales qui se disputent le maître de maison (6). »

Celui-ci ne saurait trouver le bonheur qu'en dominant ces femmes *rivales*, sans se laisser dominer par aucune d'elles. Autrement, c'en est fait de son repos.

Le Daitya Hiranyakaçipu « après avoir conquis l'univers

(1) 6, XVI, 4-8.
(2) Id., V, 41.
(3) Eccli., XXXIV, 9.
(4) 1, XVIII, 8.
(5) I, Ep., V, 8.
(6) 7, IX, 40.

jusqu'aux limites de l'horizon, souverain unique, jouissant selon son désir des objets qu'il aimait, ne parvenait pas à se satisfaire, parce qu'il n'avait pas vaincu ses sens (1) », tandis que son fils, Prahrâda, « maître de ses sens, de sa respiration, de son corps et de sa pensée, avait éteint en lui tout désir et s'était affranchi de sa nature de démon (2). »

Maîtriser ses sens : tel est le secret de la perfection; l'auteur insiste sur cette vérité, ou mieux sur ce dogme :

« L'homme maître de lui qui se contente de soutenir son existence, arrive bien vite à la perfection que n'atteint pas l'esclave de ses sens (3). »

Dans l'un des deux chapitres intitulés : *Exposé des bonnes pratiques* (4), la même doctrine est enseignée avec les plus grands détails et un luxe d'images extraordinaire; qu'on en juge plutôt par le passage suivant :

« On compare le corps à un char dont les chevaux sont les sens, et le cœur, maître des sens, les rênes; les qualités sensibles sont les routes, l'intelligence est le cocher; et l'esprit immense et créé par le Seigneur est le cercle qui entoure le coffre de ce char. L'essieu est la réunion des dix souffles vitaux; le juste et l'injuste sont les roues, celui qui occupe le char est l'âme vivante douée de personnalité. On dit que dans ce char le monosyllabe sacré (5) est un arc dont l'âme vivante est la flèche, et l'Etre suprême le but. L'attachement, la haine, la cupidité, le chagrin, l'erreur, la crainte, l'ivresse, l'orgueil, les mépris, la calomnie, l'égarement, la méchanceté, l'égoïsme, la passion, la folie, la faim, le sommeil sont les ennemis; leur nature est celle de la Passion et des Ténèbres, quel-

(1) 7, IV, 19.
(2) Ibid., 31.
(3) 8, XVIII, 10.
(4) 7, XV.
(5) *Om !*

quefois même celle de la Bonté. Tant que l'homme porte ce corps semblable à un char équipé par les serviteurs de l'Esprit, il doit tenir le glaive de la science qu'aiguise le culte de ses vénérables maîtres; et puisant sa force dans Acyuta, renversant ses ennemis, calme et satisfait de son empire, il doit savoir s'en détacher. Autrement, le cocher et les sens déréglés qui sont les chevaux jettent l'homme inattentif hors de la vraie voie, au milieu des ennemis qui sont les objets; et les ennemis, à leur tour, précipitent chevaux, cocher et conducteur dans l'abîme ténébreux du monde, que troublent les terreurs de la mort (1). »

Puis vient ce çloka déjà cité :

« La conduite recommandée par le Véda est double : l'une est l'action, l'autre l'inaction; l'action fait vivre l'homme, l'inaction lui assure l'immortalité (2). »

L'*action* ici consiste principalement dans les sacrifices et les autres œuvres pies que l'auteur énumère; nous en parlons ailleurs.

Au milieu de tous les dangers et de tous les ennemis qui l'environnent, l'homme a toujours sujet de trembler, même lorsqu'il est parvenu à dompter ses passions, à maîtriser ses sens. Il ne faut qu'un moment pour que la situation change et que ceux-ci reconquerrent leur liberté, comme des bêtes féroces enfermées dans une cage aux barreaux peu solides. Mais alors qu'il se souvienne de Bhagavat :

« Tombé dans le fleuve redoutable du monde, l'homme, privé de l'espoir de se sauver, est sûr, en prononçant ce nom que la Terreur elle-même redoute, d'être immédiatement délivré (3). »

Nous savons d'ailleurs que ce nom possède une vertu telle que le prononcer, même par inadvertance, suffit

(1) 7, XV, 41-46.
(2) Ibid., 47.
(3) 1, I, 14.

pour sauver de l'enfer, comme il arriva au Brahmane Ajâmila (1).

Le terme de *vivaças* que Burnouf traduit ici par *privé de l'espoir de se sauver*, pourrait aussi bien se rendre par *sans y prendre garde*, *sans le vouloir*, et il se rapporterait alors au verbe que, dans le texte, il précède immédiatement, de sorte que l'on est fondé à traduire : l'homme qui même *sans y prendre garde prononce le nom de ce Dieu : yannâmavivaçogrinan.*

Telles sont les conditions de l'existence humaine. Elles ne sont pas faciles, on l'a vu, et si nous étions laissés à notre impuissance native, nous ne saurions que nous enfoncer davantage dans le gouffre sans fond du Samsâra. Et puis, si nous n'avions, pour nous guider, que nos propres lumières, sortes de feux-follets plus propres à nous égarer qu'à nous éclairer, comment distinguerions-nous entre l'action et l'inaction, c'est-à-dire entre l'action qui a toujours une suite dans l'autre monde, qu'il s'agisse d'une récompense ou d'un châtiment, et de celle qui, se détruisant elle-même, échappe à la loi du Karman et n'a point de répercussion, ni ne prolongement?

Heureusement, Bhagavat est là pour remédier à un état de choses qui autrement serait désespéré. Sa dévotion, le poète nous l'a redit assez, est la barque à l'aide de laquelle nous franchirons, sans encombre, l'Océan de la transmigration. Il nous suffira d'invoquer Nârâyana pour échapper à ce danger plus redoutable que la mort et que l'enfer, la renaissance, qui au demeurant est la seule mort, le seul enfer qui existe.

(1) Cf., 6, I et seq.

CHAPITRE CINQUIÈME

Mort.

Vidura disait à son frère consanguin, Dhritarâshtra, vieilli, vaincu, réduit à réclamer l'hospitalité d'autrui :

« Quitte promptement ta demeure, ô roi; vois le danger redoutable qui s'avance, et auquel rien dans ce monde n'a jamais pu résister ; c'est Kâla (1) lui-même, le Souverain de toutes choses, qui arrive pour nous tous. L'homme devant lequel il se présente est à l'instant privé de cette vie qui lui est si chère. Que sera-ce donc de ses richesses et des autres biens de ce monde ? Oncle, frère, enfants, amis, tu as tout perdu dans les combats; ta jeunesse s'est évanouie, ton corps est en proie à la vieillesse et tu consens à vivre dans la maison d'un autre! Ah! qu'il faut que l'amour de la vie soit puissant chez l'homme, pour que, à l'exemple du chien de garde qui avale le gâteau qu'on lui jette, tu te sois résigné au sort que t'a infligé Bhîma!... Malheureux que tu es! ce corps même dont tu désires prolonger l'existence, se détruit malgré toi, usé par l'âge comme un vêtement. Celui qui, sans passions, affranchi de tous les liens, et dérobant sa marche à tous les regards, quitte un corps désormais inutile, celui-là est appelé un homme courageux (2). »

Ce n'est cependant pas le suicide que Vidura finit par conseiller au roi déchu, mais la vie d'anachorète, pendant le peu de temps qui lui restait à passer sur la terre.

(1) Le Dieu du Temps et par suite celui de la destruction et de la Mort.

(2) 1, XIII, 17-24.



Le suicide, surtout le suicide religieux, fut très à la mode chez les Hindous. On se jetait dans le Gange, afin de périr au milieu de ses eaux saintes, ou sous les roues du char sacré de Vishnu, à Djagganath. La police anglaise a eu toutes les peines du monde à mettre un terme à cette coutume tant de fois séculaire.

D'ailleurs, à quoi bon se détruire soi-même, puisqu'il est une loi de Bhagavat en vertu de laquelle *les créatures se détruisent, comme elles se conservent, les unes par les autres?* (1).

L'auteur, à l'appui de son dire, cite les gros poissons qui dévorent les petits ; il eût pu multiplier les exemples.

Il tient à faire observer que *l'Esprit qui n'est pas né avec le corps ne périt pas davantage avec lui* (2).

Kamsa pour excuser ses méfaits homicides expose la théorie suivante :

« Les êtres dépendent de la Destinée. Il en est d'eux ici-bas, comme des objets en terre, qui viennent et qui passent. Autre est la condition de l'Ame ; elle ne change pas plus chez les êtres que l'élément de la terre dans ces objets. Celui qui ne comprend pas bien cela scinde l'âme en lui imputant le changement, s'unit par suite à des corps et s'en sépare, et ainsi n'échappe jamais à la transmigration (3). »

Il conclut en exhortant sa sœur Devakî à ne point pleurer ses enfants qu'il a mis à mort lui-même. « Car chacun, dit-il, recueille fatalement le fruit de ses œuvres (4). »

Il ne faudrait pas trop presser la comparaison de Kamsa. Si l'âme, en effet, demeure toujours la même, quel que soit le corps qu'elle revêt, du moins n'est-elle pas la matière dont est fait ce corps, tandis que la terre qui, elle aussi, reste la même, quelle que soit la forme du vase, est

(1) 1, XV, 24.
(2) 2, VII, 49.
(3) 10, IV, 18-20.
(4) Ibid., 21.

bien la matière dont ce vase est façonné. L'auteur explique sa pensée plus nettement dans cet autre passage où il use de la même comparaison :

« Lorsque le vase est brisé, l'air [qu'il renferme] rentre dans l'air d'où il vient; de même, à la mort du corps, l'âme individuelle retourne à Brahme (1). »

Il place ces paroles dans la bouche de Çuka qui les adresse à Parîkshit, pour le guérir de la crainte que la mort lui faisait éprouver.

Çuka dit encore, afin de bien marquer la différence qui existe entre le corps et l'âme :

« Tant que dure le contact du feu avec la mèche imbibée d'huile, la lampe remplit son rôle de luminaire ; il en est de même de [l'organe interne] qui crée le corps. Il naît sous l'influence de la Passion, de la Bonté, des Ténèbres ; puis il meurt. Il n'en est pas ainsi de l'Ame qui, lumineuse par elle-même, diffère du monde apparent [les éléments grossiers] et du monde invisible [les éléments subtils] ; semblable à l'éther elle est [pour tout le reste] un support immuable, infini, sans égal... *Je suis Brahme, la demeure suprême ; le suprême séjour, Brahme, c'est moi* ; en te considérant sous cet aspect, repose ton âme [en l'unissant à elle] dans l'Ame qui n'a point de parties, [c'est-à-dire d'attributs] (2). »

Toutes ces images sont plus ou moins incohérentes ; ces raisonnements plus ou moins alambiqués. S'il ressort de ce verbiage une conclusion logique, c'est que l'âme est différente du corps, non comme le tout de sa partie, mais comme ce qui existe de ce qui n'existe pas. Et ici parlons-nous de l'Ame universelle dans laquelle viennent se perdre tous les *jîvâtmans*, les âmes individuelles.

Dans le même chapitre, Çuka dit encore au prince :

« Après avoir vécu, tu ne revivras point dans la per-

(1) 12, V, 5.
(2) Ibid., 7 et seq.

sonne de ton fils ou de ton petit-fils, comme la tige renaît de la graine : tu diffères du corps, ainsi que le feu du combustible (1). »

Avec cette différence toutefois que c'est le combustible qui alimente le feu, tandis que c'est l'âme qui vivifie le corps. Il est vrai que pour les Hindous ce n'est point le feu qui cesse d'exister, c'est le bois qui entièrement consumé rend à la flamme sa liberté et lui permet de rentrer dans son élément propre. De même, lorsque le corps a fini de vivre, l'âme individuelle qu'il retenait captive jusque là prend son essor et rejoint l'Ame universelle, à la condition que son *karman* soit épuisé et qu'il ne lui reste plus ni fautes à expier, ni bonnes œuvres dont elle n'ait pas encore reçu la récompense.

Les femmes de Lankâ, s'adressant à Râvana que Râma venait de tuer et dont le cadavre était gisant sous leurs yeux, s'écriaient en pleurant :

« Ton corps va servir de pâture aux vautours et ton âme est destinée à l'enfer (2). »

Le démon Râvana, couvert de crimes dont le dernier, celui qui lui avait coûté la vie, était le rapt de Sitâ, l'épouse de Râma, ne pouvait manquer de tomber dans l'abîme infernal; du moins l'auteur distingue-t-il nettement la destinée de son corps de celle de son âme. Il faut lui savoir gré de cette précision.

Dans un chapitre intitulé : *Le Résultat des œuvres* (3), on nous parle du sort des hommes à la mort. Qu'il nous suffise de citer les lignes suivantes. C'est Krishna-Bhagavat qui s'adresse à Devakî, sa mère :

« L'homme, même lorsqu'il habite l'enfer, ne désire pas d'abandonner son corps; car, au moment où arrive la mort de l'enfer, il est le jouet de la divine Mâyâ. L'homme,

(1) 12, V, 3.
(2) 9, X, 28.
(3) 3, XXX.

cet être destiné à la mort, dont l'esprit est exclusivement occupé du soin de sa famille, se voit, s'il ne m'a pas rendu un culte, condamné à souffrir... L'homme exclusivement occupé du soin de sa famille et qui n'a pas dompté ses sens, meurt au milieu des larmes des siens, l'esprit égaré par le désespoir. Alors arrivent deux messagers de Yama, terribles, la colère dans les yeux. Après l'avoir enfermé dans un corps qui est destiné aux souffrances de l'Enfer, lui serrant la gorge avec de fortes chaînes, ils l'emmènent par une longue route... Ses membres enveloppés de charbons et d'autres matières brûlantes, sont consumés par le feu; ses chairs déchirées soit par lui-même, soit par d'autres, lui servent de pâture... C'est ainsi que l'homme qui élève une famille ou qui ne songe qu'à nourrir son corps, après avoir abandonné l'un et l'autre ici-bas, reçoit, dans l'autre monde, pour prix de ses peines, une récompense semblable à celle que je viens d'indiquer. Laissant en ce monde ce corps qu'il a soutenu aux dépens des créatures vivantes, il parvient seul au terme de son voyage, n'ayant d'autre provision que ses fautes... L'homme qui ne travaille à soutenir sa famille que par l'injustice tombe dans l'*Andhatâmisra* qui est la dernière des demeures ténébreuses. Après avoir parcouru successivement tous les lieux de douleur qui sont situés au-dessous du monde des hommes, il rentre *pur* en ce monde (1). »

Ce dernier trait prouve qu'il s'agit moins d'un enfer, à proprement parler, que d'un purgatoire; mais au lieu d'ouvrir du côté du ciel, ce purgatoire ne laisse sortir ceux qu'il renferme que pour les faire rentrer dans ce monde, un peu comme celui de Virgile (2).

(1) Cf. Virg. En. VI, 745 et seq.

(2) Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno,
Scilicet immemores supera ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reverti. *Ibid.*, 749-751.

Les Hindous ne sauraient comprendre que l'âme puisse souffrir autrement que dans un corps ; voilà pourquoi le poète revêt d'un corps spécial le malheureux qui va dans l'enfer à sa sortie de ce monde. Il est vrai que les tourments auxquels il le condamne étant surtout physiques exigent des membres de chair et d'os.

Il explique à sa façon la transmigration successive de l'âme dans plusieurs corps.

« De même que la sangsue qui vit au milieu des herbes ne quitte la tige qui la soutient qu'après en avoir saisi une autre; ainsi l'homme, à l'heure même de sa mort, n'abandonne la conscience du corps qu'il habitait, qu'au moment où il en a trouvé un autre, [ce qui a lieu] lorsqu'est arrivé le terme de ses œuvres; c'est le cœur seul qui est la cause de l'existence des mortels (1). »

Plus loin, il revient sur la même idée et se sert de la même comparaison ainsi que d'une autre non moins expressive :

« Dès que le corps s'est dissous dans les cinq éléments, l'âme, obéissant fatalement à l'impulsion des œuvres de ses existences antérieures, passe dans un nouveau corps et laisse là son ancienne enveloppe. L'homme qui marche se tient ferme sur un pied, tout en avançant de l'autre, la chenille fait de même; images de l'âme engagée dans la voie des œuvres (2). »

Une âme n'est donc jamais sans occuper un corps, non plus qu'un marcheur n'a jamais les deux pieds en l'air à la fois, il ne lève l'un que lorsque l'autre repose sur le sol, à la différence de celui qui saute.

De même aussi que l'insecte qui rampe sur une pelouse passe de brin d'herbe en brin d'herbe, ainsi l'âme va d'un corps à l'autre, jusqu'à ce qu'elle ait abandonné la *voie des œuvres*, c'est-à-dire jusqu'à ce que, son *karman* étant

(1) 4, XXIX, 76 et 77.
(2) 10, I, 39 et 40.

épuisé, ainsi que nous l'avons vu bien des fois déjà, elle ne soit arrivée au terme suprême.

Tout ne finit donc en ce monde que pour recommencer.

Le poète moraliste prêche la vanité de la terre et des choses de la terre.

Voici le langage qu'il tient à l'adresse des potentats :

« Quand celui qui porte le titre de roi finit par s'appeler vers, excréments, poussière, est-ce comprendre son intérêt que de tyranniser les êtres, en vue de ce titre et par là tomber dans l'enfer? [Chacun des rois s'est demandé :] Comment la totalité de cette terre autrefois gouvernée par des hommes de ma race et que j'occupe moi-même, sera-t-elle assurée à mon fils, à mon petit-fils, ou à quelque autre de ma famille? — Ces insensés, après avoir pris pour leur être lui-même leur corps fait de feu, de liquide et de nourriture, et [considéré comme] leur bien propre la terre [qu'ils gouvernaient], ont dû quitter l'un et l'autre pour [mourir et] disparaître. Tous les princes qui gouvernent le monde avec faste arrivent avec le temps à ne plus être que des sujets épisodiques de récits (1). »

Ce dernier trait ne laisse pas que d'être éloquent. Voilà où aboutissent les renommées les plus brillantes ; c'est là le terme de la gloire humaine.

Et encore combien de noms d'hommes, fameux jadis, sont tombés dans la nuit de l'oubli et ne fournissent même plus de matière au moindre épisode?

« *Nous conquerrons progressivement la terre à qui l'Océan sert de ceinture*; voilà [comment parlent les rois], le cœur captivé par l'ambition; ils ne s'aperçoivent pas que la mort est sur leurs talons (2). »

Au lieu de consumer leur existence en vains projets dont l'exécution, tout en jetant le deuil parmi les peuples,

(1) 12, II, 41-44.
(2) Id., III, 4.

est impuissante à les satisfaire eux-mêmes, ces princes feraient mieux de songer à ce qui les attend, au sortir de l'existence. Ils devraient se rappeler que si l'homme dépend de sa destinée, sa destinée, à son tour, est en son pouvoir ; c'est lui qui la fait.

« La vie, la mort, la Destinée de l'homme dépendent de ses œuvres personnelles; ainsi, nul n'est pour un autre une cause [véritable] de bonheur ou de malheur. Que ce soit un serpent, un brigand, le feu, l'éclair, la faim, la soif, la maladie ou toute autre chose qui tue l'homme, celui-ci ne fait jamais que manger [le fruit de] ses œuvres (1). »

Ailleurs, le poète dit encore au sujet du lendemain de l'existence présente :

« Les enfers existent par centaines et par milliers dans la demeure de Yama; tous sont peuplés, chacun dans leur ordre, par tout ce qu'il y a eu en ce monde d'hommes injustes. Quant aux hommes qui suivent la loi, ils vont dans le monde opposé [le ciel]; mais ils renaissent les uns et les autres sur la terre, pour achever de jouir de ce qui leur reste de leurs œuvres (2). »

Non plus que l'enfer, le ciel n'est éternel. Ce qu'il y a d'éternel, d'immuable, c'est l'absorption dans Bhagavat, l'Etre Suprême. Le poète nous l'a répété assez souvent pour que nous ne puissions plus l'oublier, supposé d'ailleurs que nous lui refusions notre assentiment.

Çuka dans la bouche duquel celui-ci place les paroles que nous venons d'entendre dit encore :

« Si l'homme n'expie convenablement en ce monde les fautes qu'il a commises en pensées, en paroles et en actions, il va certainement après sa mort dans les Enfers aux souffrances cruelles. Qu'il se hâte donc, avant sa mort, de faire avec son âme qui ne meurt pas pénitence

(1) 12, VI, 25.
(2) 5, XXVI, 37.

de ses péchés, selon la grandeur ou la légèreté de la faute (1). »

Il ajoute un peu plus tard que les expiations ne sont efficaces qu'autant que l'on pratique le culte de Nârâyana (2).

Ce qui est dit ici de l'expiation des péchés doit s'entendre aussi de la jouissance du fruit des bonnes œuvres; l'une et l'autre doivent se faire dans ce monde, si l'on veut éviter la renaissance. En un mot, pour être sauvé, pour être absorbé en Dieu, il faut que le *karman* bon et mauvais soit complètement épuisé; or, il ne peut l'être qu'en ce monde. Il résulte de cette doctrine que, dans l'autre monde, on souffre sans expier, de même que l'on jouit sans épuiser son *karman*. En d'autres termes, c'est seulement ici-bas que l'on *mérite* l'anéantissement de la personnalité, si bien qu'il faut se perdre en Brahme et se confondre en lui, immédiatement au sortir de ce monde, sous peine d'être condamné à renaître.

Le bon moment pour mourir, c'est celui même où se produit l'épuisement du *karman*; vivre au-delà, c'est être voué à la transmigration. Aussi, le sage, s'il connaissait ce moment, en profiterait pour se donner la mort, mais il ne le connaît pas, et dans l'incertitude où il se trouve, il vaut mieux qu'il continue de vivre, pour continuer de faire le bien; car en agissant ainsi, il a plus de chances d'expier les fautes qu'il a pu commettre dans une existence précédente, bien qu'il ne puisse s'en souvenir, et s'il va au-delà de l'expiation, si ses mérites l'emportent sur ses méfaits, du moins ira-t-il au ciel jouir de leurs fruits et renaîtra-t-il dans une position supérieure C'est sans doute cette considération qui fait dire à l'auteur :

« Le sage doit déployer, pour repousser la mort, tout

(1) 6, I, 7 et 8.
(2) Ibid., 18.

ce qu'il a d'intelligence et de force; que si cependant elle ne recule pas, la faute ne lui est pas imputable (1). »

Et encore :

« [Mârkandeya] voué exclusivement à l'ascétisme et à l'étude, pendant des myriades de myriades d'années, gagna les bonnes grâces de Hrishikeça (Bhagavat), et vainquit la mort si difficile à vaincre (2). »

Le moyen le plus sûr de vaincre la mort, c'est de boire l'amrita, le breuvage d'immortalité (3); mais l'immortalité n'est pas le salut, puisque les Dieux, comme les hommes, reviennent sur la terre, lorsqu'ils ont achevé de *manger* le fruit de leurs œuvres. Encore une fois le salut final est dans l'épuisement complet du *karman*, pas ailleurs.

(1) 10, I, 48.
(2) 12, VIII, 11.
(3) Cf., id., VI, 24.

CHAPITRE SIXIÈME

Foi.

La foi était requise chez ceux qui désiraient ouïr le récit merveilleux du Bhâgavata ; de sorte qu'à l'inverse des religions, telles que la Religion Chrétienne, qui n'exigent qu'une certaine disposition à croire chez ceux qu'elles entreprennent de convertir, ou qui même se font fort d'imposer leurs dogmes à ceux qui consentent à en écouter l'exposé, quelle que soit d'ailleurs leur indifférence ou même leur hostilité de parti pris, le Brahmanisme demandait, avant d'ouvrir ses Livres Saints, que l'on ajoutât foi d'avance à leur contenu dont on ignorait encore la nature.

Les Rishis de la forêt de Naimisha suppliaient Çuka de leur raconter l'histoire de Bhagavat :

« Raconte-nous, car nous avons la foi, les actions sublimes, chantées par les sages, de Celui qui donne, en se jouant, l'être à des portions de sa substance (1). »

Çuka, de son côté, disait à Parikshit, en parlant du Bhâgavata :

« Celui qui écoute ce récit avec assentiment et avec foi, affranchit son âme des illusions de Mâyâ (2). »

Parikshit lui répondait par la même demande que lui adressaient tout-à-l'heure les ascètes :

« Raconte-moi, bienheureux sage, les histoires de Hari dont l'énergie est merveilleuse, ces histoires qui font le bonheur du monde, pour que, déposant en Krishna, l'âme de l'Univers, mon cœur affranchi désormais de tout con-

(1) 1, I, 17.
(2) 2, VII, 53.

tact, je puisse abandonner mon corps. Car Bhagavat n'est pas longtemps à entrer dans le cœur de celui qui écoute avec une foi constante ou qui célèbre ses hauts faits (1). »

Et il ajoutait :

« Toutes ces choses et les autres aventures de Krishna, raconte-les moi en détail, ô savant solitaire, car j'ai la foi. Les tortures de la faim, celles même de la soif que je m'impose ne sont rien pour moi, pendant que je bois l'ambroisie de l'histoire de Hari tombant du lotus de ta face (2). »

Certes les faits et gestes de Krishna ne furent pas toujours édifiants en eux-mêmes, témoin, pour ne parler que de cet épisode, l'histoire de ce fameux jeu du Râsa, où Bhagavat semble avoir outragé à plaisir les prescriptions de la morale la plus vulgaire, surtout pour les Hindous chez lesquels la fidélité conjugale est généralement observée. N'importe, si les exploits de Vishnu fait homme ne furent pas toujours édifiants, ils ne laissèrent pas que d'édifier toujours.

« Celui qui écoute et raconte avec foi ces jeux de Vishnu avec les femmes du Parc, est animé soudain d'une dévotion très grande pour Bhagavat et, affermi dans la sagesse, il est affranchi aussitôt du désir qui ronge le cœur (3). »

Il triomphe de ses sens, comme l'explique la glose, et il conquiert la délivrance.

Cette foi en Bhagavat est, on le voit, le principe de la dévotion et par suite de l'union avec Dieu. Aussi, ne saurait-on suffisamment l'apprécier. Afin d'expliquer leur ardent désir d'entendre le récit du Bhâgavata, les solitaires dirent à Sûta :

« A nos yeux, le ciel même et l'exemption de la renaissance ne valent pas un seul instant du bonheur dont

(1) 2, VIII, 2-4.
(2) 10, I, 12 et 13.
(3) Id., XXXIII, 40.

jouissent ceux que la foi unit à Bhagavat ; après cela, que pourraient-être pour nous les espérances des mortels (1). »

On dédaigne les espérances humaines, si l'on est animé de la foi divine. Lorsque le cœur est fixé en Bhagavat par les liens étroits d'une foi sincère qu'une ardente charité accompagne nécessairement, l'on devient insensible aux outrages et aux rebuts des hommes, aussi bien qu'à leurs éloges et leurs faveurs.

« Les adorateurs de Bhagavat, quand ils sont méprisés, trompés, maudits, injuriés, battus, ne rendent pas, quoiqu'ils en aient le pouvoir, à celui qui les a outragés malédiction pour malédiction (2). »

Maitreya, après avoir raconté à Vidura l'origine des castes, ajoute :

« Les diverses castes honorent Hari, en accomplissant leurs devoirs; elles se purifient par la foi (3). »

Bhagavat qui s'était incarné, sous le nom de Kapila, dans le sein de Devahûti, enseigna à sa mère la voie de la perfection.

« Conserve avec foi, lui dit-il, ma parole qu'aiment ceux qui possèdent le Véda; elle te fera parvenir jusqu'à moi qui suis le salut. Ceux qui ne la connaissent pas tombent dans la mort (4). »

Cette foi réclamée avec tant d'instance par Bhagavat ressemble un peu à celle dont parle saint Paul : « Videmus nunc per speculum in ænigmate (5). »

C'est la vision béatifique, inaugurée dans ce monde, qui sera complète dans l'autre : « tunc autem facie ad faciem ». De la sorte, nous ne connaissons ici-bas que les dehors de Dieu, pour ainsi dire, qu'un reflet de sa splendeur; mais

(1) 1, XVIII, 13.
(2) Ibid., 48.
(3) 3, VI, 34.
(4) Id., XXXIII, 11.
(5) I., Cor., XIII, 12.

là-haut, nous le connaîtrons comme nous en sommes connus : « Nunc cognosco ex parte : tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. »

Un jour Bhagavat, voulant récompenser la foi de son père Kardama, l'époux de Devahûti, *prit pour corps la forme de Brahma* et parut ainsi à ses yeux émerveillés. Le pieux Rishi, dans son enthousiasme, s'écria :

« Oui, mes yeux aujourd'hui ont atteint leur but, puisqu'il leur a été donné de te voir, toi, le trésor de toute bonté, toi dont la vue est l'objet des vœux des Yogins (1). »

On croit entendre un écho du cantique de Siméon :

« Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace ; quia viderunt oculi mei salutare tuum, etc. (2). »

Du reste, Bhagavat indique à son père le moyen de jouir perpétuellement de sa vue, et il faut entendre la vue de sa divinité, non celle de son humanité dont Kardama jouissait depuis longtemps déjà, puisque Bhagavat était son fils comme homme.

« Tu te verras toi-même avec le monde dans mon sein et tu me verras aussi en toi-même (3). »

Jésus-Christ dit à son Père, en parlant de ses disciples :

« Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te (4). »

Si je me permets ce rapprochement, c'est, je l'ai déjà dit et je tiens à le redire, sans y voir autre chose qu'une simple coïncidence qui assez souvent même existe plutôt dans les mots que dans les idées. Comme le Bhâgavata Purâna est, parmi les Livres Saints de l'Inde, l'un des plus populaires, je signale au passage les points de con-

(1) 3, XXI, 13.
(2) Luc., II, 29 et seq.
(3) 3, XXI, 31.
(4) Joan., XVII, 21.

tact qu'il peut avoir avec la Bible; mais sans arrière-pensée.

C'est par la foi, ce regard *du dedans*, que Bhagavat nous apparaît; le poète le déclare en propres termes : « Bhagavat est visible pour les yeux intérieurs », dit-il (1).

Lorsque le croyant est bien convaincu, à force de méditer sur lui et de le contempler dans son âme, que Bhagavat est *la vérité même, le trésor de la béatitude* (2), et qu'il se rappelle qu' « autrefois le Dieu né de lui-même, Brahmâ, dont le regard est fécond et l'intelligence active, recouvrant par une méditation de ce genre, qui lui avait valu les bonnes grâces de Vishnu, la mémoire qu'il avait perdue, put créer de nouveau l'Univers tel qu'il était avant sa destruction (3) », il s'aperçoit de la frivolité des choses de la terre et *ne songe aux objets, ces noms sans réalité, que pour le strict nécessaire, sans s'y attacher jamais* (4).

« Quand on a la terre, à quoi bon se fatiguer pour trouver un lit? A quoi bon des coussins pour soutenir sa tête, puisque le bras en tient si bien lieu? Quand on peut rapprocher ses mains, à quoi bon des vases variés pour recueillir les aliments? Quand on a le ciel et l'écorce des arbres, à quoi bon des étoffes précieuses? (5). »

Voilà ce que se dit l'homme de foi et il se conduit en conséquence.

Mais cette foi, il faut la garder précieusement et surtout ne pas l'égarer sur d'autres têtes que sur celle de Bhagavat. Bhrigu, fils de Brahmâ et de *l'énergie de Bhagavat* (6), n'entendait pas qu'il en fût autrement, lui qui formulait cette imprécation :

(1) 3, XXI, 33.
(2) 2, I, 39.
(3) Id., II, 1.
(4) Ibid., 3.
(5) Ibid., 4.
(6) 3, XII, 22.

« Que ceux qui observent les pratiques de Bhava et que ceux qui suivent leur exemple, soient des hérétiques, ennemis de la Sainte Ecriture (1). »

Puis s'adressant à Nandîçvara et aux autres serviteurs de Çiva qui avaient outragé Daksha et les Brahmanes, il ajouta :

« Parce que vous avez injurié les Brahmanes et le Veda, cette digue qui retient les hommes dans le devoir, à cause de cela vous êtes tombés dans l'hérésie. Le Veda est pour les hommes la seule voie éternelle et heureuse; c'est celle qu'ont suivie les Anciens, celle dont Janârdana est la base. Après avoir blâmé ce Veda suprême, pur, qui est la voie éternelle des gens de bien, marchez dans la doctrine hérétique dont le roi des Bhûtas (2), celui que vous suivez, est le dieu (3). »

N'oublions pas que le Veda est le dépôt de la Révélation; il est *issu de la bouche de Bhagavat* (4), aussi bien que le Brahmane, son interprète, et là sont renfermées les vérités qu'il faut croire, les devoirs qu'il faut pratiquer.

Il y a pour les hérétiques un enfer spécial; l'auteur du Bhâgavata nous décrit leur supplice en ces termes presque dignes de l'imagination de Dante :

« Celui qui abandonne, hors des cas de détresse, la voie qui lui est tracée par le Veda, et qui se livre à l'hérésie, est jeté dans l'enfer *Asipattravana* (5) et y est frappé à coups de fouet; là courant de côté et d'autre, ayant tout le corps déchiré par les feuilles de cette forêt de palmiers, qui sont des épées à deux tranchants, il tombe à chaque pas épuisé par les douleurs les plus cuisantes, en s'écriant :

(1) 4, II, 28.
(2) Çiva.
(3) Ibid., 30, 32.
(4) 8, V, 41.
(5) *Forêt dont les feuilles sont des épées.*

Ah! Je suis mort; et il recueille ainsi, pour avoir violé son devoir, la récompense réservée à l'hérésie (1). »

L'auteur détermine, en passant, la façon dont il faut croire en Bhagavat pour être sauvé :

« Celui qui reconnaît, dans cet Esprit immuable, un spectateur indifférent, placé au milieu des éléments, des organes de la connaissance et du cœur, celui-là obtient l'éclat [suprême] (2). »

Il dit ailleurs :

« Une foi entière avait préparé (Rahûgana), le roi des Sindhus et des Sauvîras, au désir de connaître la vérité (3). »

Dans ce passage la foi n'est pas autre chose qu'une *disposition* à croire les dogmes révélés de Dieu ; elle précède nécessairement la connaissance de ces derniers.

L'auteur nous racontait plus haut l'histoire de la conversion d'Ajâmila, ce Brahmane impie, qui, le lecteur s'en souvient, pour avoir prononcé le nom de Nârâyana qui était en même temps celui de son fils qu'il appelait et celui de Bhagavat auquel il ne songeait nullement alors, se vit arraché par les serviteurs de Vishnu aux mains des messagers de Yama, le dieu de la mort. Il conclut :

« Si Ajâmila lui-même, pour avoir, en mourant, prononcé le nom de Hari, quand il ne faisait qu'appeler son fils, a pu parvenir à la demeure du Dieu, que sera-ce de celui qui prononcera ce nom avec foi ? (4). »

Ajâmila, heureux de sa transformation d'incrédule en homme de foi, s'écriait dans les transports de sa joie et de sa reconnaissance :

« Quel bonheur est le mien qui ai mérité de voir, misé-

(1) 5, XXVI, 15.
(2) 4, XX, 11.
(3) 5, X, 16.
(4) 6, II, 49.

rable comme je le suis, ces chefs des Immortels (1) dont la présence a calmé mon cœur! Autrement, l'époux impur d'une esclave n'eût pu, au moment de sa mort, prononcer ici le nom de Vaikuntha (2). »

L'auteur, après avoir parlé de la foi et de sa nécessité, indique le moyen de se débarrasser du doute et de fuir l'incrédulité :

« L'homme doit sacrifier le doute dans le feu de la pensée ; celle-ci dans le cœur, où règne le trouble causé par les objets ; après avoir sacrifié le cœur dans la personnalité, il immolera ensuite celle-ci dans l'illusion. Que le solitaire qui voit la vérité sacrifie l'illusion dans la conscience qu'il a de l'Esprit ; qu'inactif alors il se repose au sein de l'Esprit, avec la conscience qu'il n'est autre que lui-même (3). »

De la sorte, le dernier terme de la foi c'est la persuasion où le fidèle est de son identité avec Bhagavat : « Je crois que Dieu existe et qu'il est moi » ; voilà le suprême acte de foi que l'on doit formuler.

C'est à la foi que les actes empruntent, au moins en partie, leur valeur morale ; telle est la doctrine prêchée par Çuka.

« Ce qui diversifie pour tous les êtres les voies de l'action, c'est le plus ou moins haut degré de foi dans l'agent qui opère sous l'influence des trois qualités (4). »

Ce qu'il y a de certain, toujours d'après Çuka, c'est que ce qui se fait en dehors de la foi en Bhagavat et de son amour, ne sert de rien. Voici ses paroles ; il les adresse au Dieu lui-même :

« Les œuvres qu'accomplissent les mortels, esclaves des objets extérieurs, sont pleines de fatigue, pauvres en ré-

(1) Les serviteurs de Vishnu.
(2) 6, II, 32, 33.
(3) 7, XIII, 43, 44.
(4) 5, XXVI, 2.

sultats, ou même stériles ; il n'en est pas ainsi de celles qu'on fait à ton intention. La plus humble entreprise ne reste pas stérile, quand on la fait en vue du Seigneur ; car le Seigneur est l'âme même de l'homme ; il est son ami le plus cher. De même qu'en arrosant la racine d'un arbre, on arrose aussi les rameaux et les branches ; ainsi, en rendant un culte à Vishnu, on en rend un aux autres et à soi-même (1). »

Celui qui sert Vishnu se rend utile aux autres et à soi-même : voilà le sens de ces derniers mots que le contexte d'ailleurs explique suffisamment. Bhagavat prend soin de le rappeler ailleurs :

« Le culte qu'on me rend ne doit pas être stérile ; mais il produit des fruits proportionnés à la foi qu'on y porte (2). »

C'est par la foi que l'on s'attire les faveurs de Bhagavat ; c'est par elle aussi que l'on obtient le renoncement à tout, même à ces faveurs, ce qui est la *faveur* la plus précieuse, la grâce la plus signalée.

« Ananta est ce Dieu en qui les purs solitaires n'ont qu'à déposer leur cœur avec foi, pour se détacher des trois qualités que l'on quitte si difficilement et pour se réunir aussitôt à sa substance (3). »

Le salut consiste à se détacher non seulement du *Tamas* et du *Rajas*, c'est-à-dire des Ténèbres et de la Passion, mais du *Sattva* même, de cette *Bonté* qui est l'essence de Dieu.

Comme on le voit, la doctrine du *Quiétisme* remonte un peu plus haut que Mme Guyon et que Michel Molinos.

Lorsque l'on a une foi éclairée, on arrive bien vite à ce détachement par la certitude où l'on est que rien n'existe, sinon Bhagavat ; les *ignorants* sont voués à l'erreur et au

(1) 8, V, 47-49.
(2) Id., XVII, 17.
(3) 9, IX, 15.

mensonge ; l'illusion est leur partage ; c'est ce que Brahmâ dit à Krishna, c'est-à-dire à Bhagavat, en personne :

« Ceux qui ignorent que leur âme n'est autre que l'Ame elle-même donnent naissance par cela seul au monde de la transmigration, lequel se dissout au contraire devant la science (1). »

Nous savons, le poète inspiré du Bhâgavata nous l'a redit assez souvent pour qu'il nous en souvienne, que Dieu regarde moins à la grandeur de l'offrande, prise en elle-même, qu'à celle de la foi avec laquelle son serviteur se présente devant lui. Lui-même le disait, un jour, à Uddhava :

« L'eau que l'homme qui m'est dévoué me présente avec foi est une excellente offrande. Un don même considérable, de la part d'un homme qui n'a point de dévotion pour moi, ne saurait m'être agréable (2). »

D'ailleurs, quelle différence peut il y avoir pour Dieu entre un objet et un objet ?

Les perles, l'or, ce que nous autres, hommes faibles et vains, nous considérons comme des merveilles, quel prix cela peut-il avoir aux yeux de Celui qui jeta les mondes dans l'espace, comme le semeur une poignée de graines vulgaires ? Tout a la même valeur pour Dieu, ou mieux tout, près de lui, est également sans valeur, est néant.

Si nous voulons plaire à Dieu, c'est de reconnaître cette vérité, à notre tour, et de proclamer, en face de Lui, notre néant et celui des autres êtres ; c'est d'*anéantir* tout ce qui n'est pas Lui. Le poète nous en révèle le moyen :

« L'anéantissement de l'œuvre par l'œuvre consiste à honorer par des sacrifices Vishnu, le maître de tous les sacrifices, avec foi et désintéressement. Voilà ce qui donne la paix du cœur, ainsi que l'ont enseigné les sages grâce à l'œil de la science ; voilà un moyen facile d'union mys-

(1) 10, XIV, 25.
(2) 11, XXVII, 17 et 18.

tique et le devoir qui porte la joie dans l'âme. La voie qui mène au bonheur, c'est pour le Deux-fois-né, maître de maison, d'honorer le Purusha avec foi, d'un cœur confiant et pur (1). »

On peut résumer tout ce qui précède par ces mots que nous empruntons à Bali, roi des Asuras, qui les adresse à Vishnu :

« L'homme qui t'obéit avec foi est affranchi de toute autre règle (2). »

(1) 10, LXXXIV, 35-37.
(2) Id , LXXXV, 46.

CHAPITRE SEPTIÈME

Bonnes œuvres.

Pour faire son salut, il faut multiplier les bonnes œuvres autour de soi. Dharma, la Justice, apparut à Parîkshit, sous la forme d'un taureau qui ne marchait plus que sur un pied ; le Rishi royal lui dit :

« La Pénitence, la Pureté, la Compassion, la Vérité ; voilà le nom des quatre pieds qui te soutenaient, ô Dharma ; trois ont été brisés par les trois portions d'Adharma qui sont l'Orgueil, la Luxure et l'Ivresse. Et maintenant que tu te soutiens encore sur le seul pied qui te reste, la Vérité, voici qu'Adharma, l'Injustice elle-même, appuyé par le Mensonge, vient, sous la forme de Kali, pour te l'arracher (1). »

Parîkshit intima l'ordre à Kali d'avoir à quitter le Brahmâvarta (2) « où l'on ne doit rencontrer que la Justice et la Vérité... ; où Bhagavat, paraissant sous la forme de l'offrande même, au moment où on la lui adresse, assure à ses adorateurs un bonheur et des jouissances inaltérables ».

Kali alors demande à Parîkshit le lieu qu'il lui assigne pour retraite ; le vertueux monarque lui indique plusieurs asiles : « le jeu, l'ivrognerie, la volupté, le meurtre, quatre formes de l'Injustice » ; et comme l'ennemi de Dharma insiste pour savoir s'il ne pourrait pas se réfugier quelque part ailleurs, « Parîkshit lui désigne l'argent, le mensonge,

(1) 1, XVII, 24 et 25.
(2) Pays situé à l'ouest de la Sarasvatî.

l'ivresse, la luxure, la fureur et, en cinquième lieu, la violence (1) ».

Telles furent les cinq retraites définitives de Kali.

Ce sont celles que doivent soigneusement éviter, par conséquent, les hommes soucieux de leur salut, les amis de Dharma et serviteurs de Bhagavat, ces gens vertueux qui « condamnés aux impressions contraires (2), ne s'affligent pas plus qu'ils ne se réjouissent, parce que leur âme n'est pas l'asile des qualités (3) », telles que *l'intérêt, la passion, la haine*, dit la glose.

Le salut : tout est là, le reste importe peu. C'est l'enseignement de Çuka, le récitateur inspiré du Bhâgavata. Il disait à Parîkshit :

« Que font à l'insensé les longues années qu'il passe en ce monde, sans s'apercevoir de leur cours ? Un seul instant vaut mieux pour celui qui en connaît la rapidité, pourvu qu'il en profite pour faire son salut. Le royal Rishi Khatvânga (4), ayant appris combien il avait peu de temps à vivre en ce monde, quitta tout en un instant et s'en alla se réfugier au sein de Hari qui donne la sécurité. Et toi aussi, fils de Kuru, en ce moment même où le terme de ta vie est fixé à sept jours, prépare-toi à faire pendant ce temps tout ce qui peut assurer ton salut (5). »

Bhagavat enseigne *ce qui peut assurer le salut*, en commençant toutefois par apprendre ce qu'il faut éviter :

« Les hommes qui voient quelque différence entre les Brahmanes au sein desquels j'habite, les vaches que j'aime et les créatures privées de protection, ces hommes à qui le péché a fait perdre la vue seront déchirés par les vautours cruels et irrités comme des serpents qu'envoie le

(1) 1, XVII, 33 et seq.
(2) Celles de la douleur et du plaisir.
(3) 1, XVIII, 50.
(4) Son histoire est racontée, 9, IX, 41 et seq.
(5) 2, I, 12-14.

Dieu qui punit par mon ordre (1). Ceux qui, avec un cœur satisfait et un visage semblable à un lotus aspergé de l'ambroisie du sourire, supportent, en songeant à moi, les injures des Brahmanes..., ceux-là sont sûrs de me posséder (2). »

Les Rishis auxquels Bhagavat tenait ce langage lui répondent :

« Sans doute, Seigneur, les Brahmanes à qui tu es dévoué sont ta divinité suprême ; mais toi qui es l'Esprit, tu es l'âme et la Divinité des Brahmanes, qui sont des Dieux pour les Dieux. De toi vient la loi éternelle que tes formes protègent ; tu es la récompense suprême, mystérieuse et immuable du devoir (3). »

Au demeurant, les Brahmanes ne se distinguent pas de Bhagavat ; leurs *injures*, ce sont les épreuves que Dieu envoie à ses serviteurs et qu'ils doivent, s'ils veulent lui plaire, supporter patiemment, par amour pour lui. D'ailleurs, il y a tout avantage à respecter Bhagavat, dans la personne des Brahmanes, qui savent prouver leur reconnaissance à leurs bienfaiteurs, même par delà le tombeau, ou plutôt, le bûcher funèbre, puisque nous sommes dans l'Inde :

« Les Brahmanes, honorés suivant la loi, apportèrent à Gaya, après sa mort, la sixième partie de leurs mérites (4). »

Or les mérites des Brahmanes sont infinis et ce qu'ils firent pour Gaya, ils le font pour tous ceux qui leur témoignent du respect.

Le respect à l'égard des Brahmanes n'est pas la seule forme du devoir à remplir pour être sauvé, bien que ce soit l'une des plus importantes ; il y a aussi la *pitié* à l'égard

(1) Yama, le dieu des Morts.
(2) 3, XVI, 10 et 11.
(3) Ibid., 17 et 18.
(4) 5, XV, 9.

des êtres, si chère aux Hindous qui parfois la poussent à l'extrême.

Le fils d'Atharvan, le célèbre Rishi Dadhyanc, disait en présence des Dévas qui ne pouvaient l'ignorer :

« Celui qui ne sait pas, Seigneurs, par compassion pour les créatures, accomplir d'un esprit ferme ce qui est juste et glorieux, est un objet de pitié même pour les êtres insensibles. Voici l'immuable devoir que respectent ceux dont les louanges sont renfermées dans les hymnes sacrés; c'est qu'ils souffrent ou se réjouissent, suivant que les êtres éprouvent de la douleur ou de la joie. Quelle aberration, quel malheur, quand l'homme n'emploie pas à faire du bien ses richesses, ses parents et son corps, toutes choses faites pour servir de pâture aux animaux, qu'un instant va détruire, et qui ne sont pas son véritable but (1). »

Cette compassion doit se traduire tout d'abord par la non-nuisance, l'*ahimsâ* qui joue un si grand rôle dans la morale bouddhique où du reste les prescriptions négatives sont particulièrement en honneur; mais elle ne s'arrêtera pas là, elle ira au-devant de l'infortune pour la soulager. N'est-ce pas dans l'accomplissement du devoir que consiste la félicité de ce monde et de l'autre?

Çukra disait à Bhagavat :

« Dieu immense, obéir à tes commandements, c'est pour les hommes le souverain bonheur (2). »

Le bonheur consiste dans l'amour de Bhagavat; il est si grand, même dès cette vie, que toutes les autres félicités ne sauraient inspirer qu'amertume et dégoût.

« Le roi [Ambarîsha], en multipliant les œuvres, éprouvait pour Vâsudeva, qui est Brahme, l'Esprit Suprême, une dévotion telle qu'à ses yeux tous les plaisirs, jusqu'à

(1) 6, X, 8-10.
(2) 8, XXIII, 17.

ceux de Virincya (1), ne valaient pas plus que l'enfer (2). »

Cela ne rappelle-t-il pas un peu l'exclamation de l'âme chrétienne : *Quàm terra sordescit, quum cœlum aspicio!*

D'ailleurs, celui qui se voue ainsi complètement au service de Bhagavat *sans arrière-pensée d'intérêt* (3), commencera par fouler aux pieds l'amour-propre et ne se souciera nullement de l'opinion des hommes. Il ne s'inquiétera que d'une chose : plaire à son Dieu.

« Bien que sensé, il devra s'amuser comme un petit enfant; bien qu'avisé, il agira comme un sot; il devra parler comme un extravagant, bien que sage; il mènera la vie d'un bœuf, bien qu'habile dans le Veda (4). »

Saint Paul, en retraçant la vie des vrais disciples du Christ, parlait un langage analogue :

« Ut seductores et veraces; sicut qui ignoti, et cogniti; quasi morientes et ecce vivimus; ut castigati et non mortificati; quasi tristes, semper autem gaudentes; sicut egentes, multos autem locupletantes; tanquam nihil habentes, et omnia possidentes (5). »

« Le sage, lisons-nous trois çlokas plus loin, supportera patiemment les injures; il n'aura de mépris pour personne; il traitera son corps comme une bête de somme et fuira toute querelle (6). »

Or l'Apôtre, de son côté, dit encore :

« Nemini dantes ullam offensionem... in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, etc. (7). »

Et dans la première épître aux Corinthiens, il écrit :

(1) Brahmâ.
(2) 9, V, 25.
(3) 11, XVIII, 28.
(4) Ibid., 29.
(5) 2, Corinth., VI, 8-10.
(6) 11, XVIII, 31.
(7) 2 Cor., VI, 3 et 4.

« Castigo corpus meum et in servitutem redigo (1). »

Il serait facile de multiplier ces rapprochements ; le lecteur familier avec nos Saintes Lettres les fera de lui-même.

L'homme de bien ne laisse pas que de s'oublier parfois et de mêler ses bonnes œuvres d'actes plus ou moins répréhensibles. Or, d'après la doctrine des Hindous, les unes ne sauraient compenser les autres ; il n'en est pas comme d'une somme d'argent que l'on aurait empruntée à quelqu'un et qui se trouve payée par une somme égale ou plus forte qu'on lui prête à son tour. Il faut de toute nécessité que le mal s'expie, si minime soit-il en comparaison du bien que l'on a pu faire. Seulement, on est libre, au moins quelquefois, de commencer par expier ses fautes, avant de jouir du fruit de ses bonnes actions. C'est ce qui se passa pour le roi Nriga, renommé pour ses vertus, mais à qui, par mégarde, il arriva d'offenser un Brahmane. Lorsqu'à sa mort il comparut devant Yama, celui-ci lui demanda :

« Que veux-tu goûter, en premier lieu, le fruit du bien, ou celui du mal que tu as fait ? — Le fruit du mal, d'abord, ô Dieu, répondit Nriga. — Sois donc déchu — dit Yama (2). »

Et Nriga renaquit... lézard. Nous avons déjà rencontré cette légende.

Vasudéva disait à l'ascète Nârada :

« Les Dieux envoient aux hommes le bien et le mal ; les gens vertueux, dévoués comme toi à Acyuta, ne leur font que du bien. Les Dieux agissent à l'égard des hommes, comme ceux-ci à leur égard ; ils les suivent dans leurs actes comme leur ombre, mais les gens vertueux sont toujours bienveillants pour les misérables (3). »

(1) I, Cor., IX, 27.
(2) 10, LXIV, 23 et 24.
(3) 11, II, 5, 6.

Dieu est avant tout un justicier, il ne peut ne pas l'être; il se doit également de punir le vice et de récompenser la vertu. La conduite de l'homme envers l'homme peut être différente. Au demeurant, tous les hommes étant plus ou moins coupables à l'égard de Dieu, s'ils se pardonnent mutuellement les torts qu'ils peuvent avoir les uns vis-à-vis les autres, ils attirent ainsi la miséricorde céleste sur leur tête. Par leurs actes, sinon par leurs paroles, ils disent à la Divinité : « Dimitte nobis peccata nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (1). »

Bien que vivant sous l'empire absolu de Bhagavat, l'homme est donc néanmoins, dans une certaine mesure, maître de sa destinée, nous le répétons. Les Vrishnis dénaturaient un peu cette doctrine, lorsqu'ils disaient à Çiçupâla, pour le consoler de ses malheurs :

« De même que la poupée de bois danse au gré du jongleur, de même, l'homme travaille à son bonheur et à son malheur, sous la dépendance d'Içvara (2). »

La marionnette n'a point de mouvement propre, non plus que de volonté, ni de conscience de ses actes, toutes choses que, même dans l'enseignement purânique, l'homme possède. Les écrivains de l'Inde sont amis de l'exagération, parce qu'ils le sont du pittoresque; il ne faut pas toujours les prendre au mot.

Sans doute, « le lotus que Bhagavat porte en se jouant symbolise la souveraineté (3) »; mais précisément, Dieu en donnant ainsi une fleur, la plus aimable de toutes, du moins pour des yeux hindous, comme symbole de son pouvoir, et non la *verge de fer* dont parle le Psalmiste (4), a voulu montrer ce que son empire a de débonnaire et de paternel.

(1) Matth., VI, 12.
(2) 10, LIV, 12.
(3) 12, XI, 18.
(4) II, 9.

Dieu ne laisse aucun mérite sans récompense.

« Un devoir accompli à ton intention, ô Bhagavat, ne périt jamais (1). »

L'auteur explique de quelle façon doivent s'accomplir les œuvres pies.

« Qu'y a-t-il de difficile à exécuter pour ces hommes qui, avec une entière indépendance d'esprit, se sont réfugiés auprès de Celui dont les pieds, semblables à un gué sacré, sont le terme où viennent cesser les douleurs ? (2) »

Il s'agit surtout ici de la douleur suprême, celle de la renaissance. Le moyen de l'éviter, c'est de se vouer au service des gens de bien qui, sur la terre, tiennent la place de Bhagavat.

« Cet attachement qui est pour l'homme une cause de retour en ce monde, quand il se porte par ignorance sur des méchants, conduit au contraire au détachement de toutes choses, quand ce sont des gens de bien qui en sont l'objet. Celui dont les actions n'ont pour but ici-bas ni le devoir, ni le détachement, ni le culte du Dieu dont les pieds sont comme un gué sacré, celui-là, quoique vivant, est déjà mort (3). »

L'auteur dit encore, en parlant du sage Prithu, pour montrer le degré de perfection qu'il avait atteint.

« Les actions qu'il fit, il les accomplit en vue de Brahme et selon le temps, le lieu, la convenance, et la mesure de ses forces et de ses richesses, rapportant à Brahme le fruit de ses œuvres, détaché de tout, recueilli et reconnaissant en lui-même l'Esprit, spectateur indifférent de l'action et supérieur à la Nature (4). »

Il insiste :

(1) 3, IX, 13.
(2) Id., XXIII, 42.
(3) Ibid., 55-56.
(4) 4, XXII, 50 et 51.

« Quelque usage que l'on fasse du corps, de la voix, de l'organe interne, des sens, de l'intelligence, de la pensée, sous l'impulsion de sa propre nature, il faut l'offrir à l'Etre Suprême en disant : *C'est pour Nârâyana* (1). »

C'est Bhagavat qui révéla cette doctrine. Il dit, un jour, à son fidèle serviteur, Uddhava :

« L'œuvre est sanctifiée par l'offrande qui m'en est faite (2). »

Les passages qui précèdent, de même d'ailleurs que ceux qui suivent, semblent le commentaire de la parole fameuse de saint Paul :

« Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite (3). »

A part la Religion Chrétienne, nulle autre que nous sachions n'a parlé un langage aussi précis que les religions de l'Inde sur les bonnes œuvres et leur utilité. N'oublions pas toutefois qu'elles mettent au-dessus de la vie active la vie contemplative qui consiste, pour le Brahmanisme, à s'absorber dans la pensée de Dieu, et pour le Bouddhisme athée à supprimer toute action, tout mouvement, jusque la pensée elle-même.

Nous pourrions aisément, trop aisément, multiplier les textes relatifs aux bonnes œuvres, en général ; nous n'en citerons plus que deux ou trois, pris un peu au hasard.

« La naissance, les œuvres, l'existence, le cœur, la parole ne sont rien si l'homme ne les emploie pas à honorer, en ce monde, Hari, le souverain Seigneur, Ame de l'Univers (4). »

Bhagavat, incarné dans la personne de Rishabha, disait à ses fils :

« Sachez, ô mes enfants, reconnaître en tous lieux,

(1) 11, II, 36.
(2) Id., XXI, 15.
(3) I, Cor., X, 31.
(4) 4, XXXI, 9.

avec un regard pur, que tous les êtres mobiles et immobiles reposent en mon sein; ce sera me rendre un culte véritable. En effet, le but manifeste de l'action du cœur, de la voix, de la vue et des autres organes, est le culte que l'on me doit; sans ce culte, l'homme est incapable de se dégager des chaînes du Temps qui le retiennent dans un aveuglement profond (1). »

Tout ce qui se fait en dehors de l'amour de Bhagavat, si excellent que cela puisse être en soi, ne sert de rien pour le salut, c'est la doctrine que nous retrouvons à chaque page dans le Bhâgavata; elle peut se résumer en deux mots :

« Les bonnes œuvres sont inutiles pour celui qui n'est pas pur (2). »

Nous savons que la pureté dont il est ici question consiste dans le culte de Bhagavat.

Dieu veut être aimé à cause de lui, non pour ses faveurs qui toutefois ne font jamais défaut à ses adorateurs fidèles. Il l'enseigne en ces termes :

« Quand l'homme m'honore dévotement par ses œuvres, sans en rien attendre, on saura qu'il aura pour nature la Bonté; *il en est de même de la femme*. Celui qui m'honore par ses œuvres, en sollicitant des faveurs, a pour nature la Passion (3). »

Il n'arrive pas souvent à l'auteur du Bhâgavata de s'intéresser au sort de la femme. Ici toutefois, il s'en occupe et c'est pour l'assimiler à l'homme, en la déclarant capable, autant que lui, de mérites et pouvant elle aussi opérer son salut.

(1) 5, V, 27.
(2) 7, V, 41.
(3) 11, XXV, 10.

I

Pénitences, mortifications, pèlerinages.

Après avoir parlé des Bonnes Œuvres, en général, nous nous occuperons, dans les paragraphes suivants, de plusieurs espèces de bonnes œuvres et tout d'abord des pénitences, mortifications et pèlerinages.

Brahmâ disait à Nârada :

« Jadis pour créer les divers mondes, je m'imposai une rude pénitence; mes austérités non interrompues firent naître Bhagavat, sous la forme de quatre sages dans le nom desquels entre le mot *Sana* (1). »

Ainsi, d'après la doctrine du Bhâgavata, le monde doit son existence aux macérations de son auteur, de même que Bhagavat, dans quatre de ses avatars. Par le monde, il faut surtout entendre l'élément terrestre, puisque les eaux existaient déjà, comme le témoigne le curieux récit suivant :

« Brahmâ, le premier des Dévas, le précepteur suprême des mondes, du haut du siège où il était assis, réfléchissait à l'œuvre de la création; mais en vain songeait-il aux moyens de créer l'univers; il ne pouvait se rendre maître de l'objet de ses pensées. Pendant qu'il était livré à ses réflexions, il entendit un jour, sur l'Océan, répéter deux fois près de lui un mot de deux lettres, la seizième et la vingt et unième consonne, mot que l'on appelle la richesse de ceux qui ont renoncé à tout. A peine eut-il entendu ce mot, que, désireux de voir qui l'avait prononcé, il porta ses regards sur tous les points de l'horizon, mais il n'aperçut rien autre chose que lui-même; alors remontant sur son siège et reconnaissant la justesse

(1) 2, VII, 5. Ces sages étaient : Sanaka, Sananda, Sanâtana, Sanatkumâra.

de cette parole, il se mit à se livrer à la pénitence comme cela semblait lui être ordonné (1). »

Les deux lettres mentionnées sont le t et le p qui se prononcent *ta-pa*, mot qui signifie : *fais pénitence*. Les Hindous aiment fort les jeux de mots, comme la plupart des peuples primitifs ou *enfantins*, ce qui est ici le cas.

Cependant le Dieu s'adonna sans retard aux plus rudes mortifications. Bhagavat apparut et lui dit :

« Je suis complètement satisfait, ô Brahmâ, source des Védas, quoique je sois difficile à satisfaire, de la longue pénitence à laquelle tu t'es soumis pour créer, ô chef des Yogins. Demande-moi la faveur que tu désires, et puisse le bonheur être avec toi ! car je suis le dispensateur des bienfaits ; et les peines, ô Brahmâ, que l'homme se donne pour atteindre à la béatitude, ont pour terme le bonheur de me contempler. Si j'ai éprouvé le désir que tu visses le monde que j'habite, c'est que, te conformant à la parole que tu avais entendue en secret, tu t'es livré à une rude pénitence. C'est moi qui t'ai donné ce conseil, au moment où tu étais troublé par la pensée de l'œuvre que tu avais à faire ; car les austérités sont mon cœur, et je suis l'âme des austérités. C'est par les austérités que je crée cet univers, c'est par les austérités que je le détruis ; c'est par les austérités que je soutiens le monde ; les austérités sont mon énergie si difficile à vaincre (2). »

Plus loin, Brahmâ, sous le nom de Pâdma, enseigne à Bhava, devenu son fils, la vertu des mêmes austérités :

« Accomplis, et puisse le bonheur être avec toi ! une pénitence qui fasse le bien de tous les êtres ; c'est seulement à l'aide de cette pénitence que tu créeras l'univers, comme tu as fait autrefois. Car l'homme, à l'aide de la pénitence, obtient bien vite la suprême splendeur qui est

(1) 2, IX, 5-7.
(2) Ibid., 19 23.

le bienheureux Adhokshaja (1) cet être qui habite dans l'asile le plus secret de tous les êtres (2). »

Ainsi rien n'est impossible à l'homme ou au *Dieu* pénitent, mortifié; la voie des austérités mène à la félicité absolue. Les faveurs de Bhagavat, d'après cette doctrine vraiment remarquable, s'achètent au prix de la souffrance.

En parlant des bergères qui habitaient le parc où Krishna avait passé son enfance et sa jeunesse, les autres femmes, jalouses de leur bonheur, s'écriaient :

« Quelles pénitences les bergères ont-elles donc accomplies pour repaître ainsi leurs yeux de la vue de [Bhagavat], essence de beauté, que rien ne surpasse, ni n'égale, qui ne doit sa perfection à nul autre, toujours nouvelle, d'une conquête si difficile et dans laquelle seule résident toute gloire, toute majesté, toute souveraineté? (3) »

L'une des pénitences les moins rares, peut-être, dans l'Inde ancienne, consistait à se laisser mourir de faim; mais il fallait y mettre des formes. Témoin le fameux Parîkshit qui avait résolu d'entrer, par ce moyen, en possession de Bhagavat :

« Ainsi affermi dans son dessein, le roi s'assit plein de confiance et de recueillement, le visage tourné vers le nord, laissant au midi le rivage; il s'assit sur des tiges de *kuça* (4) dont la pointe était dirigée vers l'est, après avoir abandonné à son fils [Janaméjaya] le fardeau de le terre, épouse de l'Océan (5).

Voilà comment procédaient ceux qui avaient la plus grande hâte de contempler les splendeurs divines; ceux

(1) *Né-sous-l'essieu*, surnom de Bhagavat.

(2) 3, XII, 19-20.

(3) 10, XLIV, 14.

(4) Cette herbe sainte joue un grand rôle dans les rites religieux de l'Inde.

(5) 1, XIX, 17.

qui étaient un peu moins pressés imitaient Dhruva, le fils du Manu Svâyambhuva.

« Dhruva, s'étant baigné à Madhuvana, passa dans le jeûne la nuit même de son arrivée, et, se conformant aux instructions du Rishi des Devas [Nàrada], il adora dans le recueillement Purusha. Ne mangeant que de trois en trois nuits le fruit du *kapittha* et du jujubier, et seulement autant qu'il lui en fallait pour se soutenir, il passa un mois entier à vénérer Hari. Il passa de même le second mois, livré au culte du Seigneur suprême, ne se nourrissant plus que tous les six jours d'herbes et de feuilles fanées. Le troisième mois, ne prenant plus d'autre aliment que de l'eau, et seulement tous les neuf jours, il se réfugia par la méditation auprès de celui dont la gloire est excellente. Le quatrième mois, il ne se nourrit plus que d'air et seulement tous les douze jours, et, maître de sa respiration, il embrassa le Dieu dans sa pensée. Quand le cinquième mois fut venu, le fils du roi, toujours maître de sa respiration et méditant sur Brahme, se tint debout sur un seul pied, immobile comme un poteau. Après avoir complètement ramené au-dedans de lui son cœur, ce siège de l'action des sens et des objets matériels, Dhruva, méditant sur la forme de Bhagavat, ne vit plus rien autre chose (1). »

Dhruva n'avait que cinq ans, lorsqu'il pratiqua ces mortifications formidables.

Formidables elles l'étaient, en effet, puisque les Dieux, tremblant d'être dépossédés par le jeune pénitent, se réfugièrent vers Bhagavat. Celui-ci eut quelque peine à les rassurer. Et comment n'eussent-ils pas été effrayés de la puissance de Dhruva qui, rien qu'en la touchant du doigt, ébranlait la terre ?

« Pendant que le fils du roi se tenait debout sur un pied, la moitié de la terre, blessée par son pouce, s'in-

(1) 4, VIII, 71 et seq.

clina [sous son poids], semblable à un bateau qui, portant un éléphant vigoureux, penche à chaque pas qu'il fait du côté gauche ou du côté droit (1). »

La pénitence, le jeûne surtout, est un moyen infaillible d'attirer sur soi les bonnes grâces de la divinité. C'est ainsi que Çâlva gagna la faveur de Çiva, le puissant Paçupati, *en prenant pour toute nourriture, une seule fois [par jour], une poignée de poussière* (2). »

Toutefois, nous le savons, le pénitent, s'il ne veut pas se macérer en vain, doit être désintéressé. Bhagavat, une fois de plus, le déclare à Uddhava :

« Les muscles raidis par la pratique des austérités, l'ascète m'ayant satisfait, moi dont les austérités forment l'essence, s'élèvera du monde des Rishis jusqu'à moi. S'il mêlait à la pratique d'austérités si pénibles, mais qui procurent la félicité suprême, le moindre désir égoïste, quel insensé lui serait alors comparable? (3) »

Un autre jour que le même Uddhava demandait à Bhagavat :

« Enseigne-moi la façon de méditer sur toi (4) », le Dieu lui donna sur ce point une méthode aussi étrange que détaillée; nous ne relèverons de son discours que les mots suivants qui sont à peu près les seuls qui aient le sens commun.

« [L'on doit se tenir] assis commodément, sur un siège ordinaire, le corps dans une attitude naturelle, les mains sur la poitrine, etc. (5). »

Sainte Thérèse, elle aussi, enseignait aux Carmélites, ses filles, que, pour faire une bonne méditation, il fallait éviter toute posture gênante.

(1) 4, VIII, 79.
(2) 10, LXXVI, 4.
(3) 11, XVIII, 9 et 10.
(4) Id., XIV, 31.
(5) Ibid., 32.

Pourtant, nous voyions tout à l'heure l'enfant Dhruva, debout sur un seul pied, absorbé dans la plus haute méditation. C'est que probablement il était, en quelque sorte, détaché de son corps, un peu comme ces Saints qui, dans le ravissement de leur esprit abîmé en Dieu, se tenaient suspendus en l'air, à une hauteur plus ou moins considérable. Lorsque l'on est à ce point plongé dans l'extase, l'on réalise la parole de Bhagavat :

« La pensée ainsi absorbée dans la méditation, l'on ne voit plus en soi que moi-même; et l'on se voit en moi-même qui suis l'Ame universelle : ainsi la lumière se confond dans la lumière (1). »

Le Psalmiste dit à Dieu : « Apud te est fons vitæ; et in lumine tuo videbimus lumen (2). »

Bhagavat énumère longuement devant Uddhava les pratiques religieuses concernant le triple culte que lui rendent ses serviteurs : *le védique, le tantrique et le mixte* (3). Il lui fait observer qu' « il n'y a pas de limites au chapitre des pratiques religieuses; c'est comme une mer sans rivages (4) ». Il dit que ces observances, il les estime « le meilleur moyen de salut pour toutes les castes et tous les ordres, *pour les femmes et pour les Çûdras* (5). »

Les derniers mots prouvent qu'aux yeux de Bhagavat, ou plutôt de l'auteur qui lui prête ce langage vraiment évangélique, tous sont appelés au salut, sans distinction de rang, ni de sexe ; doctrine qui dès l'abord dut paraître étrange à un peuple chez lequel la femme compte si peu et le Çûdra ne compte pas du tout.

Parmi les actes de dévotion, les pèlerinages aux *tîrthas* ou gués sacrés sont particulièrement recommandés.

(1) 11, XIV, 45.
(2) Psal., XXXV, 10.
(3) 11, XXVII, 7.
(4) Ibid., 6.
(5) Ibid., 4.

Krishna disait aux vieillards Yadus, en leur signalant les mérites du saint étang Prabhâsa :

« Pour s'y être baigné, le roi des étoiles (1) qui dépérissait de consomption par l'effet de la malédiction de Daksha fut soudain délivré de son mal et recouvra l'éblouissante splendeur de ses rayons (2). »

Toutefois cette vertu, les eaux l'empruntent au contact des sages qui viennent y faire leurs ablutions.

« Les sages, dévoués à Bhagavat, sont eux-mêmes de véritables étangs consacrés ; ils rendent purs les saints étangs, parce que le Dieu qui porte la massue (3) est en eux (4). »

Au demeurant, toute sainteté vient de Bhagavat et y retourne. Mais qui peut ignorer que ses représentants, en ce monde, ce sont ses fidèles serviteurs ? Donc « si les Saints paraissent visiter les lieux de pèlerinage, c'est moins pour se sanctifier que pour purifier ces lieux mêmes (5). »

Toutes ces pratiques, toutes ces dévotions, inspirées par l'amour divin, conduisent au détachement et au dégoût de ce monde. C'est ce qui faisait dire à Maitreya, en parlant du roi Anga dont le fils, Vena, faisait la désolation et la honte par sa mauvaise conduite et ses excès de toute sorte :

« Je crois que de mauvais fils valent mieux que des enfants vertueux qui sont pour nous un sujet d'inquiétudes ; l'homme se dégoûte de sa maison, quand il y trouve le chagrin (6). »

C'est ce que fit Anga. *Dégoûté de sa maison*, il se retira dans la solitude et il y vécut exclusivement occupé de Bhagavat.

(1) Soma, le dieu de la lune.
(2) 11, VI, 37. Allusion aux phases lunaires.
(3) Vishnu-Krishna.
(4) 1, XIII, 9.
(5) Id., XIX, 8.
(6) 4, XIII, 46.

II

Eloge de Bhagavat. Récitation et audition du Bhagavata.

Prahrâda venait de célébrer les louanges de Vishnu sous sa forme d'Homme-Lion. Le Dieu lui dit :

« L'homme qui, lorsque son temps sera venu, répétera l'hymne que tu m'as chanté, en se rappelant ton nom et le mien, sera délivré du lien des œuvres (1). »

Nous voyons aussi que Purukutsa, vainqueur des Gandharvas, *grâce à l'énergie de Vishnu qu'il portait en lui*, reçut du roi des serpents l'assurance que tous ceux qui se souviendraient du récit de cette victoire n'auraient rien à redouter des reptiles (2). »

Les promesses de ce genre abondent dans le Bhâgavata. Nos anciens hagiographes, nos bons vieux légendaires, avaient aussi l'habitude de les multiplier. Ceux qui lisent leurs récits avec piété ou simplement avec attention, ceux surtout qui parviennent à les apprendre par cœur sont, à les en croire, l'objet des faveurs les plus signalées en ce monde et en l'autre. Toutefois, pour ménager un peu la morale, ils racontaient l'histoire de cet homme perdu de vices, mais doué d'une excellente mémoire qui, voulant faire son salut sans prendre la peine de changer de conduite, se mit en devoir d'apprendre par cœur l'un de ces récits. Mais il n'en put venir à bout, car il oubliait toujours la première partie, en étudiant la seconde, et celle-ci, lorsque, de nouveau, il recommençait à étudier la première. L'auteur des *Moines d'Occident*, avec le charme particulier que l'on sait, raconte ces pieuses légendes qui avaient le don d'ensoleiller l'âme naïve des peuples du Moyen-Age. Si nous

(1) 7, X, 13.
(2) 9, VII, 3.

sommes moins croyants qu'eux, sommes-nous beaucoup moins crédules? (1)

On voit que, parmi les œuvres pies, l'audition ou la récitation du Bhâgavata occupent une place importante, à en juger par les faveurs qui s'y trouvent attachées.

« L'homme qui écoute le récit de cette incarnation de Hari (2), le Dieu des Dieux, dont les actions sont merveilleuses, obtient le salut suprême. Quand on la raconte pendant le cours d'une cérémonie qui s'adresse soit aux Dieux, soit aux Pitris, soit aux hommes, on dit alors que la cérémonie a réussi (3). »

Tout d'abord s'impose comme un devoir rigoureux l'éloge de Dieu; l'auteur du Bhâgavata nous le rappelle dans maints endroits. Il nous dit aussi que les impies seuls ne s'entretiennent pas des vertus de Bhagavat et que dès lors il n'y a ni utilité, ni profit à tirer de leurs conversations, pas plus pour eux que pour les autres.

« Bhagavat, l'être infini, pénétrant dans le cœur des hommes qui célèbrent ou qui entendent célébrer sa puissance, en bannit toute affliction; comme le soleil chasse l'obscurité, ou un grand vent, les nuages. Les discours des impies qui n'ont pas pour objet le Bienheureux Adhokshaja ne sont que paroles vaines et nuisibles; ce qui est bon, ce qui est vraiment salutaire et sanctifiant, c'est de célébrer les vertus de Bhagavat. C'est pour le cœur un charme, un plaisir, une fête toujours nouvelle, toujours grande et qui dessèche l'océan des chagrins de l'homme, que de célébrer les louanges de Celui dont la gloire est la plus haute. La voix, même la plus éloquente, qui ne chante jamais la gloire de Hari par qui le monde est

(1) Cf. Hersart de la Villemarqué. *La Poésie celtique des cloîtres*. Introduction, XL.

(2) Il s'agit de l'apparition de Vishnu sous la forme d'un nain (Vâmana).

(3) 8, XXIII, 30 et 31.



purifié, ressemble à un marais fréquenté des corbeaux et non des cygnes. *Où est Acyuta, là sont les gens de bien au cœur pur.* Au contraire, les péchés du monde sont effacés par la composition même la moins ornée, lorsque, à chaque distique, on y répète les noms glorieux de l'Etre infini, ces noms qu'écoutent, que chantent et que prononcent les hommes vertueux (1). »

Suivent quelques préceptes sur la récitation ou l'audition du Bhâgavata : nous relèverons les traits suivants :

« Celui qui raconte sans cesse [le Bhâgavata], durant l'espace d'une veille de nuit ou même un seul instant, sans distraction, purifie son âme; de même celui qui l'écoute avec foi. Celui qui, le douzième ou le onzième jour, l'écoute, parvient à la vieillesse ; celui qui le lit à jeun et recueilli obtient de ne point pécher... Les Dieux, les Solitaires, les Siddhas, les Pitris, les Manus, les Rois vont [au-devant des] désirs de celui qui récite ou qui écoute leurs louanges. Le Deux-fois-né qui lit [les collections védiques], le Rik, le Yajus et le Sâman, y trouve des ruisseaux de miel, des ruisseaux de beurre, des ruisseaux de lait : tel est le fruit [de cette étude]. Celui qui lit avec recueillement cette collection [de récits] antiques, obtient d'habiter le séjour suprême promis par Bhagavat. Son étude conduit le Brahmane à la sagesse ; le Kshatriya à l'empire de la terre qui a l'Océan pour ceinture; le Vaiçya à la possession des trésors; le Çûdra, à la purification de tout péché (2). »

Malheur à celui qui refuse d'ouïr le récit des merveilles de Bhagavat; autant l'audition de ce récit est salutaire, autant est funeste la négligence que l'on y apporte.

« On le nomme un cadavre vivant l'homme malfaisant qui ne prête nullement l'oreille aux paroles du récit de Çuka. Malheur à cet homme! Il ressemble à une brute;

(1) 12, XII, 49-52.
(2) Ibid., 59-65.

sur la terre, c'est un fardeau; voilà ce que disent, au ciel, ceux qui ont à leur tête le lotus des Dieux (1). »

L'auteur, dans le livre supplémentaire, le Mâhâtmya, énumère les règles de la récitation et de l'audition du Bhâgavata. Nous n'entrerons point dans ces détails liturgiques; ils offrent assez peu d'intérêt et nous obligeraient à des développements qui ne serviraient qu'à rendre encore plus étendu un travail trop long déjà.

Plus on s'applique à ces exercices de dévotion, plus on acquiert de mérites. Gokarna, ayant raconté l'histoire de Bhagavat devant un nombreux auditoire et voyant que seul Dhundhukârin est emporté au ciel dans le char de Vishnu, demande aux serviteurs de ce Dieu pourquoi un tel privilège ; ils lui répondent :

« C'est parce que l'audition n'a point été la même que les fruits en sont différents ; sans doute, ils ont tous entendu, mais non avec la même attention (2). »

Ils ajoutent :

« Un mantra dont le sens est incertain est mort [il ne sert à rien] ; une prière récitée, l'esprit distrait, est morte ; un lieu qui n'est pas consacré à Vishnu est mort; mort le *çrâddha* (3) d'une personne indigne (4). »

Il faut donc, pour en cueillir les fruits, apporter à la récitation du Bhâgavata ou à son audition des qualités morales sans lesquelles cet acte de piété *qui procure autant d'avantages que dix millions de sacrifices* (5), lorsqu'il est bien fait, demeure absolument inutile.

« Celui qui se voue au récit devra écarter de lui le désir, la colère, l'ivresse, l'orgueil, l'envie, la concupiscence, la fourberie, l'égarement, l'inimitié (6). »

(1) Mâhâtmya, III, 43.
(2) Id., V, 71.
(3) Mets funéraire que l'on offre aux *Pitris* ou Mânes.
(4) Ibid., 74.
(5) Id., VI, 53.
(6) Ibid., 47.

Nârada ayant entendu réciter le Bhâgavata par les Kumâras, leur dit avec l'accent de la plus vive reconnaissance :

« Me voici riche, me voici heureux, grâce à vous et à votre bienveillance extrême; aujourd'hui, je suis entré en possession de Bhagavat, de Hari qui efface tous les péchés (1). »

Dieu devient ainsi le bien, la propriété de celui qui raconte ou qui écoute avec piété l'histoire de ses merveilleuses incarnations.

Un jour, Bhagavat offrit à des Brahmanes qui venaient d'accomplir avec foi cet exercice de religion une faveur au choix. Ils lui dirent :

« Lorsque nous chantons tes louanges, unis-toi sans tarder à nous tous, tes dévots serviteurs. — Ce vœu sera certainement rempli, répondit Acyuta qui disparut à ces mots (2). »

On se rappelle involontairement, en lisant ces lignes, la légende de saint Thomas d'Aquin.

« Tu as bien parlé de moi, lui dit Jésus-Christ, quelle récompense veux-tu ? — Nulle autre que vous, Seigneur », répond le Saint.

Yama, le dieu des Morts, fait à son messager qu'il envoie, un filet à la main, lui chercher de nouvelles victimes la recommandation suivante :

« Epargne ceux qui sont ivres des récits de Bhagavat ; je suis le maître des autres hommes, non des serviteurs de Vishnu (3). »

Nous l'avons entendu déjà tenir un langage analogue dans une autre circonstance.

(1) Mâhât. VI, 75.
(2) Ibid., 89.
(3) Ibid., 99.

III

Sacrifices.

Décrire les sacrifices, non plus que les autres cérémonies religieuses, n'entre pas dans mon dessein; je me suis simplement proposé, en les comprenant dans le chapitre des bonnes œuvres, d'en signaler les fruits, l'efficacité. Ce n'est point la liturgie ou plutôt les liturgies de l'Inde que j'ai entrepris de faire connaître au lecteur, mais sa cosmologie religieuse, ses dogmes et surtout sa morale. D'ailleurs, j'ai beau restreindre mon plan; je crains qu'il ne soit encore beaucoup trop vaste.

Varhishad, fils aîné de Havirdhâna, plaçait toute sa confiance dans les sacrifices.

« Il fit de la totalité de la terre l'enceinte consacrée et couvrit entièrement sa surface de tiges de *Kuça*, dont les pointes regardaient l'orient (1). »

Il s'imaginait que c'était à l'étendue matérielle de l'offrande, à sa multiplicité qu'étaient attachées les bonnes grâces de Bhagavat.

Nârada le détrompa.

« Insensé, qui, après avoir semé la surface de la terre de tiges de *Kuça*, dirigées vers l'orient, crois pouvoir, fier de tes nombreux sacrifices, obtenir l'Etre Suprême par de telles œuvres. L'œuvre, c'est de plaire à Bhagavat; la science, c'est de penser à lui (2). »

Kaçyapa disait à son épouse Aditi, au sujet de la cérémonie du *vœu du lait* dont il venait de faire la description, dans ses plus grands détails :

« On la nomme le sacrifice universel, la cérémonie

(1) 4, XXIV, 10.
(2) Id., XXIX, 49.

universelle; les austérités en sont l'essence et c'est l'offrande qui plaît le plus au Seigneur (1). »

Il y a quelque chose de plus agréable à Bhagavat que les sacrifices et les austérités, c'est une conscience pure et calme, apanage de ceux qui sont parvenus à dompter leurs sens. C'est ce qu'il révéla un jour à Prithu.

« Demande-moi, chef des hommes, la faveur que tu désires, car je suis enchaîné par tes qualités et par tes vertus. On ne m'obtient pas aisément, à l'aide du sacrifice, des austérités et du Yoga, parce que je me tourne vers ceux qui possèdent l'égalité d'âme (2). »

Il est enfin une chose qu'il préfère encore à l'égalité d'âme; il va nous la faire connaître lui-même dans ces paroles qu'il adresse au Brahmane pauvre qui venait lui offrir, n'ayant que cela, une poignée de riz grillé :

« Sacrifices, seconde naissance, austérités, calme de l'âme, rien ne me plaît autant, à moi qui suis l'Ame de tous les êtres, que l'obéissance au gourou (3). »

On sait que le *gourou* est auprès de ses disciples le représentant le plus attitré de la divinité.

Les paroles de Bhagavat que nous venons de lire nous rappellent celles du prophète Samuel à Saül qui, sous prétexte de les garder pour un sacrifice, avait, malgré l'ordre de Dieu, épargné, avec leur roi Agag, les troupeaux des Amalécites vaincus :

« Est-ce que le Seigneur demande des holocaustes et des victimes, et non pas plutôt qu'on obéisse à sa voix? L'obéissance vaut mieux que les victimes; la soumission est préférable à la graisse des béliers (4). »

Et pourtant Bhagavat ne dédaigne point les sacrifices; il les honore même parfois de sa présence, comme il

(1) 8, XVI, 60.
(2) 4, XX, 16.
(3) 10, LXXX, 34.
(4) I, Reg., XV, 22.

arriva pour Nâbhi qui devait être le père de Rishabha, l'un de ses avatars :

« Quel homme pourrait être plus religieux que Nâbhi au sacrifice duquel les Brahmanes, honorés de ses dons, firent apparaître par leur puissance le Dieu [Bhagavat], chef du sacrifice? (1). »

L'auteur du Bhâgavata qui était, sans le moindre doute possible, Brahmane, nous avons eu souvent l'occasion de le constater, insiste d'une façon toute particulière sur l'excellence des dons faits à ses congénères. A ses yeux, de toutes les bonnes œuvres, la meilleure est l'offrande faite aux Brahmanes. Voici les paroles qu'il place sur les lèvres de Bhagavat, incarné dans la personne de Rishabha :

« Je ne vois aucun être qui vous égale, ô Brahmanes, comment donc pourrais-je en trouver qui surpasse la race de ces hommes par la bouche desquels je mange, bien plus volontiers que par le sacrifice du feu, l'offrande qui leur est présentée avec foi? (2). »

Puisque nous sommes toujours au chapitre des œuvres pies, nous ne pouvions passer sous silence ces offrandes aux Brahmanes.

C'était un bien mauvais signe, lorsque les Dieux n'accueillaient pas les offrandes :

« Le Râjarshi Anga célébra le grand sacrifice de l'Açvamédha; mais les Dieux ne vinrent pas à la cérémonie, quoiqu'ils fussent invoqués par les sages qui expliquent le Véda (3). »

La douleur du roi fut d'autant plus profonde que tout s'était passé suivant les rites et qu'il n'avait aucune faute à se reprocher, du moins dans son existence présente. Les *chefs de l'assemblée* lui dirent qu'il avait dû se rendre

(1) 5, IV, 7.
(2) Id., V, 23.
(3) 4, XIII, 25.

coupable d'un péché quelconque, dans une existence antérieure, puisqu'il n'avait pas de fils, mais que, s'il voulait en obtenir un et voir désormais ses offrandes agréées du ciel, il lui fallait prendre Hari pour *objet de son culte*.

« Tous les désirs que forment les hommes, Hari en assure l'accomplissement; le succès de leurs vœux est le prix du culte qu'ils lui rendent (1). »

On offrait des sacrifices pour expier ses fautes et pour capter les bonnes grâces de Bhagavat.

Un curieux épisode nous montre Indra, tout Dieu qu'il fût, soumis à cette loi. Il s'était rendu coupable du meurtre de Vritra. Poursuivi par la vengeance de Bhagavat, il essaya de s'y dérober, en s'enfermant, durant mille années, dans la tige d'un lotus du lac Mânasa. Il en sortit au bout de ce temps à la voix de Brahmâ, et les Brahmarshis *l'initièrent, selon la loi, au sacrifice du cheval, au moyen du culte de Purusha* Or « au moment où Purusha qui est formé par la réunion de tous les Dieux dont il est l'âme, recevait de Mahendra l'offrande du sacrifice du cheval, dirigé par les sages habiles dans le Véda, le crime résultant du meurtre de Vritra, quelque énorme qu'il fût, s'évanouit par la volonté du Dieu, comme la gelée du matin se fond au soleil. Après avoir ainsi célébré, suivant le conseil des Dieux, le sacrifice du cheval où officiaient Marîci et les autres sages, en l'honneur de l'antique Purusha, chef du sacrifice, Indra devint grand, parce qu'il avait secoué son péché (2). »

L'eau qui avait servi au sacrifice et que l'on avait consacrée à l'aide de mantras était douée d'une puissance extraordinaire. On citait, à ce sujet, l'histoire du roi Yuvanâçva qui but par mégarde de l'eau de ce genre, destinée

(1) 4, XIII, 34.
(2) 6, XIII, 19-21.

à ses femmes et qui, au bout de neuf mois, vit sortir un enfant de son côté droit (1).

Ces récits bizarres sont fort goûtés des Hindous qui y puisent un aliment pour leur piété.

Dans le Mâhâtmya, le récit du Bhâgavata est comparé à un sacrifice, l'un des plus efficaces de tous, sinon le plus efficace. Il durait généralement sept jours, ce qui n'était certes pas trop, s'il s'agit de la récitation entière de ce poème et encore, dans ce cas, devait-on y consacrer même les nuits. Ce sacrifice de sept jours effaçait les fautes les plus graves; l'auteur les énumère et naturellement il n'oublie pas de mettre au premier rang *les vols commis au préjudice des Brahmanes.* Il va sans dire qu'avánt tout, le voleur devait restitüer ce qu'il leur avait dérobé (2).

Comme on le voit, le mot de sacrifice n'implique pas toujours, chez les Purânas, l'idée d'immolation. Dans un autre passage du Bhâgavata, l'on parle de certains sacrifices où l'on se contentait de *toucher* la victime, *sans lui faire de mal* (3).

Ailleurs, il est question de sacrifices *individuels* et de sacrifices *communs* (4).

Ce qui prouve que ces derniers étaient aussi en usage, bien que leur mention soit extrêmement rare.

Pour terminer ce qui concerne le sacrifice, nous relèverons cette parole de Bhagavat à Uddhava : « Le sacrifice, c'est moi (5) ; » parole que rappelle plus loin le commentateur en ces termes : « Le sacrifice, c'est Vishnu, d'après la Çruti (6). »

(1) 9, VI, 27 et suiv.
(2) Mâh., IV, 11 et seq.
(3) 11, V, 13.
(4) Id., XXIX, 11.
(5) Id., XIX, 39.
(6) C'est-à-dire, la Révélation 12, XI, 19, glose.

IV

Inaction.

Les œuvres dont nous venons de parler sont bonnes, mais il est une chose qui vaut mieux encore, c'est l'inaction, à la condition toutefois qu'elle soit accompagnée de l'amour de Bhagavat.

Voici comment l'auteur, par la bouche de Nârada, expose cette doctrine, chère aux Hindous, que nous avons déjà mentionnée à diverses reprises :

« La science, fût-ce la science absolue, celle de l'inaction, n'a pas beaucoup de valeur, lorsqu'elle n'est pas soutenue par la dévotion pour Acyuta. Que sera-ce donc de l'action, condamnée pour toujours à être malheureuse, même lorsqu'elle est faite sans motif, si l'intention n'en est pas dirigée vers le souverain Maître?... Aussi, est-ce en renonçant aux œuvres que le sage mérite de connaître la béatitude de cet Etre souverain, éternel et sans bornes... Celui qui, après avoir abandonné son devoir pour adorer le lotus des pieds de Hari, viendrait à être enlevé, avant le temps, à sa dévotion, peut-il jamais redouter quelque part une existence malheureuse? Mais ceux qui, pour ne pas l'adorer, persistent dans la pratique de leurs devoirs, quel fruit en retireront-ils? (1) »

Renoncer aux œuvres, pratiquer l'inaction absolue, mais avant tout aimer Dieu : l'auteur du Bhâgavata ne se lassera point de prêcher cette doctrine.

Comme on pourrait lui objecter que le service de Dieu et du prochain, tant recommandé par lui-même, exige l'action et que cela ne s'accorde guère avec ce qu'il prescrit ici, notre théologien qui, un peu comme les théologiens de tout pays et de toute doctrine, a réponse à tout,

(1) 1, V, 12, etc. Cf., 12, XII, 53.

enseigne qu'il y a certaines œuvres dont la pratique équivaut à l'inaction; voici comment il s'exprime :

« Il est bien vrai que l'accomplissement des œuvres, quelles qu'elles soient, est pour l'homme la cause qui le ramène en ce monde; cependant les œuvres aussi peuvent se détruire elles-mêmes, lorsqu'on les dirige vers l'Etre Suprême (1). »

Cette distinction faite, il pourra, sans craindre d'être taxé d'illogisme, recommander les bonnes œuvres et tenir par exemple le langage suivant :

« Le Brahmane, fût-il calme et indifférent à toute chose, qui n'a pas un regard de compassion pour les malheureux, voit s'échapper de ses mains la science du Véda, comme l'eau qui s'écoule d'un vase brisé (2). »

Il semble même parfois que par inaction il entende moins le désœuvrement que le désintéressement absolu. Ainsi Bhagavat, parlant de ses dévots et de leurs divers degrés de sainteté, prononce ces mots remarquables :

« Au-dessus [de tous] est celui qui, après avoir dirigé vers moi toutes ses actions, les conséquences de ses actions et sa propre personne, ne se distingue pas de moi; car je ne vois pas d'êtres supérieurs à l'homme qui, ayant dirigé son âme vers moi et déposé en moi ses œuvres, n'agit [réellement] plus et ne voit plus que moi en lui-même (3). »

Dans ce cas, ce n'est plus l'homme qui agit, ce n'est plus lui qui vit, mais Dieu agit et vit en lui. De même saint Paul écrivait aux Galates : « Vivo autem, jam non ego; vivit vero in me Christus (4). »

On ne s'étonnera plus, après ces explications données

(1) 1, V, 34.
(2) 4, XIV, 41.
(3) 3, XXIX, 33.
(4) Gal., II, 20,

par lui-même, d'entendre Bhagavat tenir ce langage qui autrement semblerait excessif :

« L'ascète ne doit rien faire, rien dire, rien penser de bien ou de mal, trouvant en lui-même sa propre satisfaction, il imitera [aux yeux des profanes] la conduite de l'idiot [qui demeure insensible à tout] (1). »

Ou encore, lorsqu'il parlera comme il suit :

« Celui qui, connaissant les qualités et les défauts indiqués par moi, néglige tous ses devoirs, mais place en moi son amour : voilà l'homme excellent (2). »

L'auteur nous enseigne que, des quatre *objets* qui se présentent à l'homme : *le devoir*, *la fortune*, *le plaisir et le salut*, « le salut est le seul que son caractère de durée rende digne d'être recherché (3). »

Ainsi donc, tout en renonçant à l'action et surtout à ses fruits qui, bons ou mauvais, enchaînent à la roue de la transmigration et ramènent dans ce monde, il ne faut point redouter celle qui a pour but unique l'amour de Dieu, qui est faite *en Dieu*, suivant l'expression du poète moraliste :

« L'action qui est faite en lui, est sûre de plaire à Bhagavat; car la science qui lui est subordonnée est nécessairement accompagnée d'une intense dévotion. Quand les hommes se livrent aux œuvres uniquement par esprit de soumission à Bhagavat, ils répètent les noms et les attributs de Krishna et pensent à lui, [en disant] : *Om, nous méditons : Adoration à toi, Bhagavat, fils de Vasudeva...* L'homme qui adresse ainsi au Mâle du sacrifice, à cet être incorporel qui a pour unique forme celle d'un mantra (4), un sacrifice accompagné de sa forme réelle, cet homme-là possède la science véritable (5). »

(1) 11, XI, 17.
(2) Ibid., 32.
(3) 4, XXII, 35.
(4) Formule liturgique.
(5) 1, V, 35-38.

Au sujet de cette forme de Bhagavat, nous lisons plus loin :

« Le cœur de celui qui contemple ainsi la forme bienheureuse de Bhagavat, parvient bien vite à l'inaction suprême dont rien ne peut plus le détacher (1). »

Cette forme divine, l'auteur le répète, c'est la *prière, mystère suprême que l'homme n'a qu'à réciter pendant sept jours pour voir les habitants du ciel; cette prière c'est :* « Om, adoration à Bhagavat, fils de Vasudeva (2). »

Celui qui pratique l'inaction, telle que le Bhâgavata nous la dépeint, ne rencontre plus d'obstacles dans la voie du salut :

« Qu'y a-t-il de difficile pour les mortels qui, pendant leur existence passagère en ce monde, se livrent à l'inaction, qui est la véritable voie du salut pour atteindre Bhagavat (3). »

Cependant, il faut du temps et par suite de la persévérance pour parcourir cette route et gagner le but final :

« La voie de l'inaction nous fait arriver par degrés successifs jusqu'à Brahme qu'on ne quitte plus pour revenir en ce monde (4). »

Il s'agit d'éviter à tout prix de recommencer cette misérable existence; on ne saurait trop multiplier les efforts négatifs pour obtenir ce résultat.

De plus, l'inaction est un hommage rendu à Dieu.

« Honorez, en vous livrant à l'inaction, l'Esprit inactif qui est Hari, le Seigneur, et duquel dépendent la fortune, le plaisir et le devoir (5). »

L'Esprit, le Purusha, dans le système du Sâmkhya, est

(1) 4, VIII, 52.
(2) Ibid., 53.
(3) 4, XXIII, 27.
(4) 6, I, 1.
(5) 7, VII, 48.

inactif, en sa qualité de principe supérieur; il abandonne l'action au principe inférieur, c'est-à-dire à la Prakriti, à la Nature.

Lorsque l'homme se réunit à Bhagavat, ses œuvres disparaissent soudain, comme des brins de paille sèche dans un brasier ardent.

Uddhava tenait aux bergers du parc de Nanda ce langage qui dut les enivrer de joie :

« Celui en qui l'homme confondant soudain, au moment où il quitte la vie, la pure substance de son âme et se débarrassant de l'idée des œuvres, s'élève aussitôt à la voie la plus haute, s'unit à Brahme et brille de l'éclat du soleil..., celui qui est l'Ame Suprême, Nârâyana, est devenu l'objet exclusif de votre amour : que vous reste-t-il de vos œuvres (1) ? »

La réponse est aisée : il ne reste rien, pas même un peu de cendres, ou de fumée, pas même le souvenir, et dès lors ces heureux bergers sont mûrs pour le nirvâna, la *délivrance absolue* (2).

Çrutadeva disait à Vishnu-Krishna :

« Bien que tu résides dans le cœur [de tous les hommes], tu es très éloigné de ceux dont l'âme est distraite par les œuvres; bien que tu sois insaisissable aux puissances de l'âme, tu es proche de ceux dont l'âme est préparée (3). »

Il me semble que ce langage n'est pas dépourvu de beauté, surtout si l'on veut bien ne pas oublier qu'il s'agit ici d'œuvres faites dans un but intéressé et que, nous le répétons, c'est dans l'abstention d'œuvres de cette nature que consiste l'inaction tant prônée par ces anciens textes. Ce ne fut que plus tard que les Hindous, ou du moins certains d'entre eux, interprétèrent cette abstention dans le sens de désœuvrement absolu; leur nonchalance naturelle y trouvait son compte.

(1) 10, XLVI, 32 et 33.
(2) Cf. 4, XIII, 8.
(3) 10, LXXXVI, 47.

L'auteur cependant exprime assez clairement sa pensée dans un grand nombre de passages; nous en avons cité quelques-uns. Ajoutons-y celui-ci :

« Il faut concentrer son esprit sur un seul point, une fois maître de son souffle et de sa posture; puis l'y maintenir sans relâche, au moyen du désintéressement et de la pratique constante du Yoga. Lorsque l'esprit s'est concentré sur ce [point unique, Bhagavat], il essuie peu à peu la poussière des œuvres; puis, à l'aide de la Bonté qui s'est accrue, il secoue la Passion et les Ténèbres, et n'ayant plus rien à consumer, il atteint le nirvâna (1). »

Il revient sur cette doctrine en la développant. Voici les paroles qu'il met dans la bouche de Bhagavat, à l'adresse du vertueux Uddhava :

« Ceux qui meurent dans la Bonté vont au ciel; ceux qui meurent dans la Passion vont dans le monde des hommes; ceux qui meurent dans les Ténèbres vont aux enfers; mais ceux qui meurent étrangers aux qualités viennent à moi. L'œuvre... que l'on dirige vers moi et dont on n'attend aucun fruit est bonne; celle dont on attend le fruit est passionnée; celle qui ordinairement nuit [aux autres] est ténébreuse (2). »

On ne saurait se méprendre plus longtemps sur la pensée véritable de l'auteur du Bhâgavata, quelles que soient les contradictions apparentes que l'on peut relever çà et là.

Ainsi, après avoir dit :

« C'est parce qu'il unit ses sens aux objets sensibles que le cœur de l'homme se trouble, non pour un autre motif. »

Il ajoute aussitôt :

« Quand on ne voit rien, que l'on n'entend rien, il ne se produit rien [dans le cœur]; celui qui refrène ses sens jouit du calme et de la paix du cœur (3). »

(1) 11, IX, 11 et 12.
(2) Id., XXV, 22 et 23.
(3) Id., XXVI, 22 et 23.

CHAPITRE HUITIÈME

Détachement.

Le secret du calme de l'âme et par conséquent de la félicité consiste dans le détachement des objets sensibles. Cette doctrine, dépouillée de la phraséologie qui trop souvent, chez notre auteur, la rend méconnaissable, n'est-elle pas conforme à celle de l'Evangile où le renoncement est si formellement prescrit (1) ?

« S'abstenir d'une chose quelconque, dit Bhagavat à Uddhava, c'est s'en affranchir : cette loi fait le bonheur des hommes et bannit loin d'eux le chagrin, le trouble et la crainte (2). »

Ne rien craindre, ne rien désirer, tel est le lot du sage.

Dans un passage très curieux du Bhâgavata, Çuka énumère les désirs multiples que peuvent former les hommes et les noms des divinités préposées à l'accomplissement de chacun d'eux. L'absence de désirs est considérée par lui comme la faveur la plus signalée et Bhagavat seul l'accorde.

« Que celui qui veut le titre de roi, s'adresse aux divins Manus ; que celui qui veut la mort de son ennemi, s'adresse à Nirriti ; que celui qui veut la jouissance des désirs, s'adresse à Soma ; que celui qui veut l'affranchissement des désirs, s'adresse au suprême Purusha (3). »

Il ajoute immédiatement, en complétant sa pensée :

« Que celui qui n'a aucun désir ou qui désire tout, c'est-à-dire l'affranchissement, et dont l'intelligence est

(1) Cf. Mat., XVI, 24 ; Lucæ, IX, 23.
(2) 11, XXI, 18.
(3) 2, III, 9.

élevée, s'adresse, avec l'application d'une dévotion ardente, à l'Esprit suprême (1). »

Ailleurs, le poète nous indique, de nouveau, la supériorité de celui qui ne désire rien, sur celui qui désire quelque chose; en d'autres termes, la supériorité de l'homme désintéressé qui sert Bhagavat pour Bhagavat même, sur celui qui le sert pour les dons qu'il en obtient. Voici les paroles qu'il met sur les lèvres des Dieux :

« Bhagavat, Dieu unique, invoqué sous tant de noms divers et dispensateur de tous les biens... donne, il est vrai, aux hommes ce qu'ils lui demandent. Ce n'est pas toutefois le bien suprême, puisqu'on le sollicite encore après avoir obtenu ses dons; mais il accorde de lui-même à ses adorateurs qui ne désirent rien la possession de ses pieds qui fait cesser tous les désirs (2). »

La *possession des pieds* de Bhagavat, c'est la possession même de Bhagavat, c'est-à-dire la félicité suprême qui *fait cesser tous les désirs*, en les comblant tous, en ne laissant rien à désirer.

Citraketu proclamait cette vérité, lorsqu'il disait à Bhagavat :

« O Dieu invincible, tu te laisses vaincre par les sages qui, doués de l'égalité d'âme, ont triomphé d'eux-mêmes; et eux, à leur tour, ils sont vaincus par toi; car, dans ta souveraine miséricorde, tu te donnes à ceux qui te servent sans aucun désir (3). »

Indra précise davantage encore :

« Les hommes qui se livrent au culte de Bhagavat n'ont plus à former aucun vœu; mais ceux qui ne désirent même pas le bien suprême passent pour connaître le mieux leur intérêt (4). »

(1) 2, III, 10.
(2) 5, XIX, 26 et 27.
(3) 6, XVI, 34.
(4) Id., XVIII, 73.

Se désintéresser de tout, même de son salut, est donc une pratique essentiellement profitable à celui qui l'emploie.

Tout ceci offre avec le Quiétisme de Mme Guyon et de Fénélon des points de contact qui n'échapperont point à l'attention du lecteur : nous les lui avons déjà signalés.

Çiva disait à son épouse Umâ en lui parlant de l'ascète Mârkândeya :

« Ce Brahmarshi, vide de tout désir, n'aspire même pas au salut, tant est excellente sa dévotion pour le bienheureux et immuable Purusha (1). »

Prahlâda, tout enfant qu'il était, avait compris cette doctrine du renoncement absolu, lui qui tenait à Bhagavat ce langage si expressif :

« Celui qui te demande des grâces n'est pas un de tes serviteurs, c'est un marchand ; ce n'est pas en effet un serviteur que celui qui attend de son maître des faveurs pour lui-même... Moi, je suis ton serviteur dévoué et je ne conçois aucun désir ; toi tu es un maître qui n'as besoin de personne ; nous n'avons, toi et moi, aucun autre intérêt ; nos rapports sont ceux d'un roi à son esclave. Si tu veux, Seigneur, prince des êtres généreux, m'accorder la faveur que je souhaite, c'est que le désir ne puisse naître en mon cœur. Car la naissance du désir frappe de mort les sens, le cœur, le souffle de vie, la personne même, le devoir, la fermeté, l'intelligence, la pudeur, la beauté, l'éclat, la mémoire, la vérité. Lorsque l'homme s'affranchit du désir,... il devient digne par cela seul de partager la condition de Bhagavat (2). »

C'est une charge à fond contre l'égoïsme et même, si l'on va jusqu'à l'intime de cet enseignement, contre l'individualisme, la personnalité, qualifiée de malheur, le

(1) 12, X, 6.
(2) 7, X, 4-8.



plus grand de tous, par les Hindous qui aspirent à se perdre en Brahme, comme la goutte d'eau dans la mer.

Brahmâ racontant les pérégrinations de ses fils, Sanaka et ses frères, qu'aucun obstacle, que nulle difficulté ne déconcertait, donnait cette raison de leur audace heureuse :

« Ils étaient de ceux qui vont partout sans être arrêtés, exempts de toute crainte, parce que leur regard envisage tout sous le même aspect (1). »

Ces intrépides serviteurs de Bhagavat lui disaient :

« Les solitaires, débarrassés de tout lien, affranchis de toute passion... ne songent même pas à ta faveur qui est la béatitude suprême, ni à plus forte raison à aucun des lieux où le mouvement de tes sourcils répand la crainte (2). »

Ils ne craignent rien, ils ne désirent rien, parce qu'ils ont trouvé un *asile aux pieds de Dieu.*

Bhagavat, de son côté, ne se lasse pas de prêcher à ses fidèles l'esprit de détachement et d'abnégation.

« Ceux qui, dit-il, après avoir renoncé à ce monde et à l'autre, à leur âme qui est faite pour les habiter également tous les deux, aux êtres qui sont sous leur dépendance, et aux biens de la terre, tels que les richesses, les troupeaux, les maisons; ceux, en un mot, qui, après avoir abandonné toutes choses, m'adorent avec une dévotion exclusive, moi dont la face est tournée de tous côtés, ceux-là par ma faveur franchissent la mort (3). »

Par cette dernière expression, il faut entendre, moins la privation de la vie corporelle que la renaissance. Les serviteurs zélés de Bhagavat ne mourront plus, parce qu'ils ne renaîtront plus; l'océan du Samsâra, c'est-à-dire des transmigrations, ils le *franchissent* sans retour.

(1) 3, XV, 29.
(2) Ibid., 47 et 48.
(3) 3, XXV, 39 et 40.

Le Dieu poursuit :

« Non, hors de moi qui suis Bhagavat, le Maître de la Nature et de l'Esprit, l'âme de toutes les créatures, hors de moi, le danger redoutable ne connaît pas de terme. C'est par la crainte qu'il a de moi que le vent souffle, par la crainte qu'il a de moi que le soleil éclaire, qu'Indra verse la pluie, que le feu brûle, que le Dieu de la mort marche. Les Yogins, pour obtenir la béatitude, viennent, à l'aide de la pratique de la dévotion, accompagnée de la science et du renoncement au monde, se réfugier sous la plante de mes pieds, où l'on est à l'abri de tout danger (1). »

Plus loin, il reprend ce thème et précise davantage encore :

« Par l'accomplissement désintéressé du devoir, la pureté du cœur.., par le détachement complet de toutes choses, par la pratique du Yoga jointe à de rudes pénitences, et par la contemplation profonde de l'Esprit, la Nature consumée, pour ainsi dire, même en ce monde, disparaît chaque jour successivement aux yeux de l'Esprit... Quand, pendant de nombreuses existences, le solitaire est ainsi exclusivement occupé de l'Esprit Suprême, qu'il est indifférent à tout.., le Yogin, désormais débarrassé de son enveloppe subtile,... obtient le salut éternel qu'on ne trouve qu'en moi et où s'arrête le rire de la Mort (2). »

Ailleurs il dit :

« L'homme ferme qui connaît la marche de l'âme individuelle traversera ce monde, libre de tout attachement. Avec une intelligence dont la vue est droite, qui possède le Yoga et qui est détachée de tout, il passera dans ce monde, œuvre de Mâyâ, sans faire attention à son corps (3). »

(1) 3, XXV, 41-44.
(2) Id., XXVII, 21-30.
(3) Id., XXXI, 47 et 48.

Au chapitre suivant, Bhagavat continue de prêcher le désintéressement ; il oppose l'homme qui agit par des motifs d'ambition et de cupidité à celui *qui accomplit son devoir sans vouloir en retirer du plaisir ou des richesses ; qui est détaché de tout, ferme, calme et pur de cœur, qui fait l'abandon de ses œuvres, qui est voué aux devoirs de l'inaction, qui est sans égoïsme et sans orgueil*, etc. (1). Le premier est toujours attaché à la roue de la transmigration, tandis que le dernier, au sortir de cette vie, se rend au séjour de Purusha où il est à l'abri de la renaissance, parce qu'il est *dépouillé de sa personnalité*.

L'inaction dont il était question tout-à-l'heure, ce passage le prouve entre cent autres, doit s'entendre, encore une fois, moins du désœuvrement absolu, comme le veut l'apathie des fakirs de l'Inde, que du désintéressement avec lequel on doit pratiquer ses devoirs (2).

Lorsque Bhagavat enseigne que l'homme vertueux ne *fait pas attention à son corps*, il s'agit du dédain qu'il professe pour les intérêts de ce monde, de son mépris des avantages terrestres. C'est bien ainsi que le comprenait Sanatkumâra, lorsqu'il tenait ce langage :

« Les livres qui ont sagement réglé les devoirs ont indiqué à l'homme un double moyen de bonheur : le renoncement qui va jusqu'à nous détacher de nous-mêmes et l'amour indestructible que l'on éprouve pour Brahme, » c'est-à-dire Bhagavat (3).

Le sage prendra pour modèle Rishabha, l'un des avatars de Bhâgavat, dont Çuka retrace ainsi le portrait :

« Méprisant les outrages [dont on l'abreuvait], inébranlable, étranger, au milieu de cette demeure sans réalité qu'on nomme le corps, à l'égoïsme du moi et du mien, parce qu'il se reposait dans sa propre grandeur qui con-

(1) 3, XXXII, 5 et 6.
(2) Cf. Bhagavadgîtâ V.
(3) 4, XXII, 21.

sistait à reconnaître ce qui existe réellement et ce qui n'existe pas, Rishabha errait seul sur la terre (1). »

Hanumat, le roi des singes et l'allié de Râma en qui il reconnaissait Bhagavat, dans son expédition contre Râvana, le ravisseur de Sitâ, célébrait les louanges de son Dieu, et s'exprimait en ces termes :

« Peu importe qu'il soit Sura ou Asura [dieu ou démon], homme ou singe, celui qui sert de toute son âme Râma, le meilleur des êtres, qui est Hari sous une forme humaine (2). »

Qu'importe même d'être ou de ne plus être, de vivre ou de cesser de vivre?

« Pour les sages dont le cœur ne songe qu'au culte de l'ennemi de Madhu [Bhagavat], la non-existence elle-même est peu de chose (3). »

Prahrâda était ami de Bhagavat, bien que né parmi les Asuras qui le plus souvent méconnaissaient leurs devoirs envers Dieu. Un jour, dans l'une de ses pieuses pérégrinations, il rencontra sur l'un des sommets des monts Sahyas, non loin de la Kâverî, un solitaire qui lui enseigna la doctrine du renoncement, à la pratique de laquelle il devait l'éminente sainteté où il était parvenu lui-même :

« Le sage, lui dit-il, renoncera au désir de vivre et de posséder des richesses, désir qui donne naissance au chagrin, au trouble, à la crainte, à la colère, à la passion, à la lâcheté, à la fatigue. L'abeille et le grand serpent ont été pour moi les meilleurs maîtres de ce monde; c'est à leur école que j'ai appris à pratiquer le détachement et la satisfaction. L'abeille m'a enseigné le détachement de tous les désirs : car les richesses sont comme le miel; on se donne à les amasser beaucoup de peine, et c'est un autre qui s'en empare, en tuant celui qui les possède.

(1) 5, V, 30.
(2) Id., XIX, 8.
(3) Id., XIV, 43.

Inactif, content de ce que me fournit le hasard, s'il ne me vient rien, je reste, maître de moi-même, couché pendant plusieurs jours, comme le grand reptile. Je mange tantôt beaucoup, tantôt peu, et mes aliments sont, les uns bons, les autres mauvais, ceux-ci doués de propriétés nombreuses, ceux-là n'en ayant aucune... Je porte [indifféremment] pour vêtement du lin, de la soie, une peau, des haillons, l'écorce des arbres, ou la première chose que je trouve, jouissant de ce que m'offre le Destin et l'esprit toujours satisfait. Je dors quelquefois sur la terre, sur le gazon, sur des feuilles, sur la pierre, ou sur des cendres; d'autres fois dans un palais, sur un lit, ou sur le duvet, sans rien désirer autre chose... Je ne loue pas plus que je ne blâme ceux dont les sentiments me sont naturellement contraires; je leur souhaite le bonheur, et l'avantage d'être réunis à l'âme universelle... Que le solitaire qui voit la vérité sacrifie l'illusion dans la conscience qu'il a de l'Esprit; qu'inactif alors il se repose au sein de l'Esprit, avec la conscience qu'il n'est autre que lui-même. »

Et il conclut :

« Je viens de t'exposer, quoique ce soit un mystère, la conduite de l'âme que j'ai observée moi-même, conduite étrangère aux autres doctrines et au monde; en effet, tu es cher à Bhagavat (1). »

Le programme de l'ermite des monts Sahyas n'est-il pas un peu celui de l'Apôtre saint Paul, à part toutefois la vie purement contemplative qu'il menait :

« Scio et humiliari, scio et abundare (ubique et in omnibus institutus sum); et satiari, et esurire, et abundare, et penuriam pati. Omnia possum in eo qui me confortat (2). »

Ce détachement des choses de ce monde, cette sainte indifférence est l'apanage exclusif, on nous l'a dit cent

(1) 7, XIII, 33-45.
(2) Philip., IV, 12 et 13.

fois, des vrais serviteurs de Bhagavat, de ceux qui l'aiment pour lui même.

Bhagavat disait aux Bergères du parc de Nanda :

« Chez qui a mis en moi son affection, l'amour n'a pas pour objet les jouissances de l'amour (1). »

Une autre fois, il compléta sa pensée, en leur tenant ce langage :

« Ceux qui aiment qui les aime, ô amies, n'ont en vue que leur intérêt propre; il n'y a là ni affection ni vertu; c'est calcul égoïste et rien autre. Là où l'amour n'attend pas de retour, comme chez les êtres compatissants et chez ceux qui sont pères, là est le devoir parfait, là est l'affection vraie... Quant à moi, ô amies, si je ne témoigne pas d'amour aux êtres qui m'aiment, c'est pour qu'ils s'adonnent à la dévotion... C'est pour que vous vous tourniez vers moi que vous aimant à votre insu, je me suis dérobé à vos yeux. Ne blâmez donc pas votre bien aimé, ô bien aimées (2). »

Krishna-Bhagavat fait ici allusion aux plaintes déchirantes que son absence subite, mais momentanée seulement, avait arrachées aux Bergères, ses amantes.

L'auteur de l'Imitation place les paroles suivantes dans la bouche du Christ :

« Prudens amator non tam donum amantis considerat quam dantis amorem... Nobilis amator non quiescit in dono, sed in me super omne donum (3). »

Nous savons d'ailleurs que Dieu nous dérobe, pour ainsi dire, sa présence, afin de nous en mieux faire connaître le prix. « Où étiez-vous donc, Seigneur ? », demandait saint Antoine, au sortir d'une épreuve terrible. « Près de toi », lui fut-il répondu.

Cet amour de Dieu pour Dieu lui-même, cet esprit de

(1) 10, XXII, 26.
(2) Id., XXXII, 17-21.
(3) 3, VI, 2.

détachement et de soumission qui nous porte à le rechercher toujours et partout, même au milieu des sécheresses et des désolations, lorsqu'il semble prendre plaisir à s'éloigner de nous et à nous laisser seuls avec notre impuissance, l'Imitation, ce livre admirable qui est bien le plus beau commentaire de l'Evangile, nous l'enseigne à chaque page, à chaque ligne.

C'est aussi la doctrine du Bhâgavata.

CHAPITRE NEUVIÈME

Dévotion et Dévots.

I

Dévotion ou Yoga.

L'esprit de Détachement, ainsi qu'on nous le dit plus explicitement dans le Mâhâtmya, est né de la dévotion, de même que la science. Tous trois, comme nous le verrons bientôt, sont personnifiés dans ce livre qui clôt le Bhâgavata.

« La dévotion qui prend pour objet de son culte Bhagavat, fils de Vasudeva, produit bien vite le détachement de tout désir et une science qui ne discute pas (1). »

Il s'agit, comme l'auteur s'en explique au vers précédent, de la *dévotion désintéressée que rien n'arrête, qui donne à l'âme un calme parfait.* Pour la science qui ne *discute pas*, c'est *la vue de Brahme* (2).

C'est en méditant sur la forme solide de Purusha que l'on arrive à faire naître en soi la dévotion (3). »

Voici comment l'on procède dans cette méditation :

« Que le sage médite avec son intelligence sur chacune des parties du Dieu qui porte la massue, [en les parcourant] les unes après les autres, depuis ses pieds jusqu'à son sourire. A mesure que, maître d'une de ces parties, il s'élève à une partie plus noble, son intelligence se purifie en proportion (4). »

(1) 1, II, 7.
(2) 3, XXXII, 23.
(3) 2, II, 14.
(4) Ibid., 13.

Lorsque, de degré en degré, l'on s'est élevé au *sourire* de Dieu ; lorsque l'on médite sur ce sourire ou plutôt sur la bonté qui le provoque, la dévotion atteint son apogée. *On identifie alors son âme avec l'Ame universelle*, comme nous l'avons vu plus haut, et comme le dit encore ici l'auteur (1). Alors aussi l'on aime Dieu de tout son cœur et l'on justifie la parole de Bhagavat à Brahmâ qu'il invite à l'aimer, lui aussi :

« Je suis, ô Dieu Créateur, l'Ame des âmes [individuelles], le plus aimé des êtres aimés ; je suis l'être existant. Que le premier principe du corps me témoigne de l'amour ; car c'est à cette condition qu'il m'est cher (2). »

L'amour de Bhagavat, la dévotion à son service, c'est le seul lien qui, loin d'entraver l'âme, consacre sa liberté et donne à ses facultés leur plein essor.

Le Dieu, incarné dans la personne de Kapila, fils de Devahûti enseigna lui-même cette vérité à celle-ci :

« On sait que le cœur est aussi propre à enchaîner l'âme individuelle qu'à la délivrer ; attaché aux qualités, c'est un lien ; dévoué à Purusha, c'est un moyen de délivrance (3). »

Il insiste sur ce dernier point :

« Non, il n'y a pas pour les Yogins de chemin qui puisse aussi heureusement les conduire à la possession de Brahme que la dévotion qui s'applique à Bhagavat, l'Ame de toutes choses (4). »

Brahme, l'Etre Suprême, le Dieu des Dieux, celui qui épuise en lui le concept de la Divinité, n'est autre que Bhagavat, nul ne l'ignore.

Voici comment Bhagavat définit ce qu'il appelle le

(1) 2, II, 16.
(2) 3, IX, 42.
(3) Id., XXV, 15.
(4) Ibid., 19.

Yoga de la dévotion, c'est-à-dire cette dévotion ardente qui a pour but l'*union* de l'âme avec lui-même :

« Le mouvement d'un cœur qui, de même que l'eau du Gange se rend à la mer, est incessamment attiré vers moi, moi l'asile de toutes les âmes, par le seul désir d'entendre le récit de mes qualités, c'est là le signe du pur Yoga, de la dévotion au meilleur des Esprits, dévotion désintéressée qui ne se distingue plus de moi. »

Puis, par l'une de ces hypothèses impossibles, parce qu'il y a contradiction dans les termes, mais chère aux théologiens, il ajoute en parlant de ceux qui sont animés de ce *pur Yoga* :

« Ils n'accepteraient pas, lors même qu'on le leur offrirait, sans qu'ils m'adorassent, le bonheur d'habiter le même monde que moi, d'avoir la même grandeur, d'être en ma présence, d'avoir la même forme et de ne faire qu'un avec moi (1). »

Nous lisons de même, dans la *Vie des Saints*, que certains Bienheureux avaient coutume de dire qu'ils aimeraient mieux l'enfer avec Dieu que le paradis sans Dieu, comme si le premier ne consistait pas précisément dans l'absence de Dieu, ce qui constitue la peine du dam, et le second dans sa présence ; mais nous savons ce que signifie ce langage incohérent et combien son éloquence est expressive.

Bhagavat, nous ne l'avons pas oublié, enseigne qu'il existe trois sortes d'hommes : ceux qui s'adonnent aux œuvres dans un but intéressé ; ceux qui agissent sans aucune préoccupation personnelle et ceux qui renoncent aux œuvres ; ceux-ci sont parfaits ; les seconds le sont infiniment moins ; les premiers sont les pécheurs que la roue de la transmigration entraîne dans un cercle sans fin de renaissances. Il termine en prêchant la dévotion :

(1) 3, XXIX, 11-13; Cf., 11, XXVIII et XXIX.

« Voici quel est le résultat envié que la pratique attentive du Yoga procure en ce monde au Yogin, c'est qu'il arrive à être complètement détaché de toutes choses (1). »

Or, au paragraphe précédent, nous avons vu que le secret du bonheur suprême, celui de la délivrance finale, consiste dans ce détachement absolu, fruit d'une dévotion ardente pour Bhagavat.

Le poète, dès lors, est fondé à conclure :

« Les pieds [de Hari] sont comme un navire sur l'Océan de l'existence (2). »

Cette expression *les pieds de Hari* s'entend de l'amour que l'homme témoigne à Dieu qui l'*aima le premier*, suivant la parole de saint Jean (3).

Le poète dit encore, au sujet de l'audition du Bhâgavata :

« [Vidura] n'eut pas plutôt entendu de la bouche de Kauçâravi cet excellent récit qui parlait tant d'Ajita que sentant s'accroître son amour, tout baigné de larmes, il plaça sur sa tête les pieds du solitaire et ceux de Hari dans son cœur (4). »

Kauçâravi, le même que Maitreya, venait de raconter au guerrier Vidura un épisode relatif à la bonté de Bhagavat, et Vidura, suivant la mode des Hindous, mit sur sa tête les sandales ou les pieds nus de l'anachorète, en signe de profonde vénération; mais les pieds de Bhagavat, il les *mit dans son cœur*, expression pittoresque et singulièrement énergique, pour signifier l'amour qu'il portait à Dieu.

Ce Yoga de la dévotion dont le Bhâgavata nous vante les merveilleux effets, les Dieux eux-mêmes le pratiquaient

(1) 3, XXXII, 27.
(2) 4, XXIII, 39.
(3) I, Joan, IV, 10.
(4) 4, XXXI, 28.

et ils lui durent leur salut, témoin ce qui advint à Indra, dans sa lutte fameuse contre Vritra.

« Le Daitya plaça sur la terre sa mâchoire inférieure; il porta jusqu'au ciel la supérieure; et ouvrant une bouche profonde comme l'atmosphère où s'agitait une langue redoutable.., il s'approcha du dieu de la foudre et l'engloutit avec sa monture, de même qu'un immense reptile, doué d'une grande force vitale et d'une extrême vigueur, avale un éléphant. A la vue d'Indra saisi par Vritra, les Suras avec les Chefs des créatures et les grands Rishis s'écrièrent, pleins de désespoir : *Ah ! malheur !* Mais quoique englouti par le chef des Asuras, Indra ne mourut pas dans son ventre où il était descendu, parce qu'il était armé de la cuirasse de Mahâpurusha et protégé par la force du mystérieux Yoga. Lui fendant le ventre avec sa foudre, le Dieu puissant sortit et trancha par sa vigueur la tête de son ennemi, comme s'il eût abattu le sommet d'une montagne (1). »

Si les Dieux et les hommes sont sauvés par le Yoga, c'est que le Yoga consiste, ainsi que nous l'avons dit plus haut, dans l'union ou plutôt dans la *fusion* de l'âme individuelle avec l'Ame suprême et que celle-ci ne saurait périr, pas même dans le moindre de ses éléments.

Sans le Yoga de la dévotion, en d'autres termes, sans cette vertu théologale que nous appelons charité, nous Chrétiens, il est impossible de plaire à Dieu et, par conséquent, d'être sauvé.

L'Asura Prahrâda dont nous avons rencontré déjà plusieurs fois le nom, disait aux jeunes Daityas qui lui demandaient de les instruire sur la vraie doctrine :

« Le Deva, l'Asura, l'homme, le Yaksha, le Gandharva sera heureux, comme nous pouvons l'être nous-mêmes, s'il honore les pieds de Mukunda. Non, fils des Asuras, la

(1) 6, XII, 27-32.

condition de Brahmane, celle de Deva, ou de Rishi, pas plus que la pratique des œuvres, ou une science profonde, ne suffisent pour plaire à Mukunda. Les aumônes, les austérités, les sacrifices, les purifications, les œuvres pieuses ne lui plaisent pas autant qu'une dévotion pure; le reste n'est qu'un vain simulacre (1). »

Ne croirait-on pas entendre saint Paul :

« Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut æs sonans aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas : et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. (2). »

L'Apôtre montre ensuite la charité survivant à la foi et à l'espérance, et se continuant dans le ciel où par elle nous verrons Dieu, non plus en énigme, mais *face à face*.

De son côté, Prahrâda termine son discours aux jeunes Daityas par ces mots caractéristiques :

« Oui, le véritable et suprême but de l'homme en ce monde est bien une dévotion exclusive à Govinda, dévotion qui nous le fait voir présent partout (3). »

Surtout le fidèle doit bien se persuader que si Dieu exige son amour, ce n'est pas qu'il ait besoin de l'homme, c'est, au contraire, parce que l'homme a besoin de lui et ne saurait se passer de son affection tutélaire.

« Ce n'est pas dans son intérêt que le Seigneur à qui suffit sa perfection, accepte avec miséricorde les hommages

(1) 7, VII, 50-52.
(2) I. Cor., XIII, 1-3.
(3) 7, VII, 55.

d'un ignorant ; tout ce que l'homme offre d'hommages à Bhagavat est pour lui-même (1). »

C'est que, même en bannissant loin de soi toute pensée d'égoïsme et de retour sur soi, l'on ne saurait ignorer que la dévotion à Bhagavat mène à la félicité sous toutes ses formes, et que plus elle est ardente, plus l'on grandit aux yeux de Celui qui en est l'objet. C'est ce que Prahrâda disait à Bhagavat, en le remerciant d'avoir agréé ses hommages à lui, Daitya, être déchu par nature, mais relevé par la grâce, si je puis ainsi parler :

« Tu accordes ta faveur à qui te rend un culte ; la grandeur des êtres est en proportion de ce culte ; il n'y a là ni supériorité, ni infériorité de nature (2). »

Bhagavat disait de son côté à sa mère Devakî :

« O femme sans péché, toujours on me fait naître dans son cœur à force de pénitence, de foi et de dévotion (3). »

C'est précisément parce qu'elle avait pratiqué fidèlement son culte qu'elle avait mérité de l'enfanter, sous la forme de Krishna.

Brahmâ proclamait, à sa façon, cette vérité, lorsqu'il tenait à Bhagavat-Krishna ce langage :

« Le bonheur, c'est de la dévotion à ta personne qu'il découle... Celui qui, confiant dans ta miséricorde et jouissant avec simplicité du fruit de ses œuvres, passe sa vie à t'honorer en esprit, en paroles et en actions, voilà l'homme qui a part à ton héritage, au séjour de la délivrance (4). »

Dans ce passage, Brahmâ ne parle point de la vie contemplative, pourtant si chère aux Hindous ; il reconnaît l'utilité des œuvres, à la condition toutefois qu'elles aient

(1) 7, IX, 11.
(2) Ibid., 27.
(3) 10, III, 37.
(4) Id., XIV, 4 et 8.

pour principe la dévotion à Bhagavat. C'est une nouvelle preuve, entre beaucoup d'autres, que le Brahmanisme ne condamnait pas les œuvres d'une façon absolue, ou du moins, ce qui ne doit pas surprendre, qu'il ne craignait pas de se contredire parfois sur cette question du *Karman*, si importante, si vitale à ses yeux.

Le Yoga n'est pas seulement un système religieux, il est aussi un système philosophique; du reste dans l'Inde la philosophie ne se sépare point de la Religion. L'auteur l'oppose au Sâmkhya et dès lors il semble l'identifier au Vedânta dans cette phrase :

« Le Sâmkhya et le Yoga sont les boucles d'oreilles en forme de *makaras* que porte le Dieu (1). »

Dans ce paragraphe, nous n'avons pas séparé la *Bhakti*, ou la Dévotion, du Yoga nommé aussi le Yoga de la Dévotion ; c'est qu'au point de vue religieux, le seul auquel nous ayons à nous placer ici, l'un et l'autre se confondent, quelque soit d'ailleurs leur différence spécifique au point de vue de la philosophie. Etre *dévoué* à Bhagavat, comme le sont les partisans de la *Bhakti*, c'est lui être *uni*, comme le sont les sectateurs du *Yoga*.

Le Mâhâtmya renferme l'histoire de la *Dévotion* personnifiée et de ses deux fils *Savoir* et *Esprit-de-détachement*.

Dévotion raconte à Nârada ses aventures :

« Je suis née dans le Dravida, lui dit-elle, j'ai grandi dans le Karnâtaka; je suis arrivée à la vieillesse, en vivant tantôt dans le Mahârâshtra, tantôt dans le Gurjara. Là, par l'influence du terrible Kaliyuga, les hérétiques m'ont mutilée. Malheureuse [alors], je suis tombée avec mes deux fils dans un long épuisement. De retour dans le Vrindâvana, je me suis comme renouvelée; j'ai [retrouvé] ma beauté; me voici maintenant redevenue jeune et d'un aspect vraiment merveilleux (2). »

(1) 12, XI, 12.
(2) Mâhât., I, 47-49.

Nârada écoute, ravi, le récit prodigieux de Bhakti qu'il refait ensuite, en sa présence même, tout en lui indiquant la façon dont prendront fin, d'une façon définitive, ses infortunes. Il lui rappelle le crédit dont elle jouit auprès de Dieu :

« O Dévotion, celui à qui tu fus toujours plus chère que la vie, Bhagavat, invoqué par toi, descend dans les maisons même les plus humbles (1). »

Par conséquent, elle peut et doit prendre confiance en sa Destinée; il ne tient qu'à elle, tant elle est puissante sur le cœur du Bienheureux, de voir s'étendre, pour leur plus grand bonheur, son empire sur tous les hommes. Ainsi se vérifiera la parole de Sanaka et de ses frères à Nârada :

« La Dévotion, associée au Savoir et à l'Esprit-de-détachement, apportera avec elle le suc de l'amour [divin] et fera la joie de chaque foyer, de chaque homme (2). »

En dernière analyse, la piété ou dévotion, pour être salutaire, doit être jointe à la science et au désintéressement que d'ailleurs elle produit nécessairement, lorsqu'elle est sincère; en d'autres termes, lorsqu'elle existe réellement. Comment, en effet, l'union avec Dieu, l'amour de Dieu pourraient-ils ne pas amener la science de Dieu et, comme conséquence, le mépris de tout ce qui n'est pas lui; car s'il est vrai que plus on connaît Dieu, plus on l'aime, il est également vrai que plus on l'aime, plus on le connaît; de même, plus on l'aime, plus on se détache de tout le reste.

Après avoir parlé de la Dévotion, du Yoga de la Dévotion, nous dirons un mot des dévots ou des Yogins.

(1) Mâhât., II, 3.
(2) Ibid., 63.

II

Dévots ou Yogins.

Mahomet, suivant la tradition, rangeait ceux qui servent Dieu en trois classes; les premiers attachés à lui par l'espoir d'une récompense éternelle, espèce de marchands plaçant leurs actes à intérêt; les seconds qui évitent le mal par la peur des châtiments, vrais esclaves que le lien de la crainte enchaîne à la personne de leur maître; les troisièmes enfin qui aiment Dieu pour lui-même et s'attachent librement à son service, sans considération des peines ou des félicités futures (1).

Nous connaissons, pour l'avoir rencontrée déjà, cette triple répartition des *serviteurs* de Dieu.

Les Yogins ou dévots dont nous avons à nous occuper ici doivent être rangés dans la troisième catégorie dont parle Mahomet.

Bhagavat disait à Nârada :

« Ami, tu ne dois pas me voir dans cette vie, car je suis insaisissable au regard des Yogins imparfaits dont les fautes ne sont pas complètement effacées. La forme que je t'ai laissé voir un instant avait pour but de t'inspirer de l'amour pour moi; celui qui m'aime, se purifiant peu à peu, se délivre des désirs qu'il a dans le cœur (2). »

Lorsque Bhagavat rencontrait un Yogin parfait, il se révélait à lui dans tout son éclat, toute sa splendeur. Il lui arriva de se montrer à des hommes dont la vertu n'avait pas encore atteint son apogée; mais dans ce cas, tout en vivant parfois familièrement avec eux, il leur dérobait sa divinité. C'est ce qui arriva pour Arjuna. Dans la

(1) *Correspondance et Mémoires d'un voyageur en Orient*, par Eug. Boré (Paris, Olivier Fulgence, 1840), IIe vol., 444.

(2) 1, VI, 22 et 23.

guerre des Pândavas et des Kurus, Bhagavat, sous la forme de Krishna, lui servit d'écuyer. Ce ne fut qu'après son départ qu'Arjuna comprit la faveur dont il avait été l'objet. Dans la douleur que lui causait sa disparition, il disait, le lecteur s'en souvient, à son frère Yudhishthira :

« Les paroles enjouées de Mâdhava, embellies par un noble et gracieux sourire; ces entretiens pleins de tendresse, ces mots : *ô Pârtha, ô Arjuna, ô mon ami! ô joie de la race de Kuru*, tous ces souvenirs enfin agitent mon cœur. Ce Dieu qui, partageant avec moi lit, siège, repas, promenades, éloges, répondait à mes reproches par ces mots : *Ami, tu as raison*, savait, dans l'excès de sa magnanimité, souffrir toutes les fautes où m'entraînait mon ignorance, comme un ami souffre celles d'un ami et un père celles de son enfant... Son absence a enlevé mon cœur de mon sein, et j'ai été vaincu, comme une femme, par de vils bergers (1). »

La présence de Bhagavat l'avait rendu invincible; à son départ il avait perdu toute sa vaillance, tout son courage. Cette seule présence de Vishnu suffit pour *anéantir les ennemis des Suras* (2). Aussi, combien est-elle précieuse aux vrais dévots, tandis que son absence, même momentanée, leur est insupportable :

« Lorsque tu nous quittas... chaque instant durait des siècles pour nous, tes fidèles serviteurs, ô Acyuta (3). »

Ainsi disaient ses concitoyens, les habitants de Dvârakâ, à son retour d'une visite chez les Kurus et les Madhus.

Partout où il portait ses pas, Bhagavat semait la joie et l'enthousiasme.

« A la vue de son visage... de ses gracieux sourires et de cet air de fête qui épanouissait constamment ses traits, les hommes et les femmes ne pouvaient rassasier leurs

(1) 1, XV, 18-20. Vide supra, 147.
(2) Id., XIX, 34.
(3) Id., XI, 9.

regards enivrés, et *ils s'indignaient de la nécessité de fermer même un instant les yeux* (1). »

L'énergie de cette expression, nous l'avons relevée ailleurs.

L'hagiographie nous apprend que certains serviteurs de Dieu, favorisés d'extases, demeuraient un temps considérable, les paupières immobiles, fixant une apparition visible pour eux seuls.

Ce qu'ils contemplaient ainsi les ravissait à un tel point, que de peur de le perdre un instant de vue, ils n'abaissaient même pas les paupières. Ce privilège est le lot des saintes âmes, des dévots.

« Comment peut-on être pur, demandait Bhagavat, sans que le poil ne se hérisse, que le cœur ne palpite, qu'il ne coule des larmes de joie, sans dévotion [en un mot] ? »

Et il ajoutait :

« Le cœur de l'homme qui ne songe qu'aux objets des sens, s'attache aux objets des sens ; celui de l'homme qui pense à moi, s'attache à moi (2). »

C'est le mot de l'Evangile : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum (3). »

D'ailleurs, bien qu'on doive le faire dans un but désintéressé, on a tout à gagner, nous l'avons dit, au service de Bhagavat ; c'est ce que lui avouait Uddhava, l'un de ses plus grands serviteurs :

« Quand tu accordes tout à ceux qui recourent à toi, l'Ame du monde, le Bien-Aimé, le Maître Suprême, quel est l'homme qui, sachant ce que tu fais [pour les tiens], te négligerait et voudrait s'attacher à quelque chose dont la jouissance amènerait l'oubli de ta personne? Que

(1) 9, XXIV, 64.
(2) 11, XIV, 23, 27.
(3) Matt., VI, 21 ; Luc., XII, 34.

n'avons-nous pas quand nous respirons la poussière de tes pieds? (1). »

A l'aide du Yoga dont le terme est la dévotion (2), Devahûti, mère de Kapila, l'un des avatars de Bhagavat, atteignit vite le comble de la perfection, c'est-à-dire l'*oubli complet d'elle-même* (3) et la *possession de l'Etre suprême, Brahme* (4), pendant que son glorieux fils, *ce grand Yogin*, s'éloignant dans la direction du nord-ouest, et « ayant reçu de l'Océan les honneurs de l'hospitalité, s'assit, livré aux exercices du Yoga, loué par les maîtres de la doctrine Sâmkhya et profondément recueilli, afin de pouvoir détruire les trois mondes eux-mêmes (5). »

C'est-à-dire que, tout Dieu qu'il était, Kapila-Bhagavat eut besoin de pratiquer lui-même le Yoga de la dévotion pour acquérir une puissance irrésistible, capable de renverser et d'anéantir tout ce qui existait.

S'il faut s'attacher à Dieu pour devenir un *Siddha*, un parfait dévot, il est indispensable d'éviter tout autre lien, même celui d'une bienveillance excessive pour le prochain, sans se jeter toutefois dans l'excès opposé, comme il arriva au fils de l'Océan, dont on parlait tout-à-l'heure, Asamanjasa, nom qui signifie *celui qui n'est pas sociable*.

« Asamanjasa se montrait cruel ; car il se rappelait que, dans une existence antérieure, il avait été Yogin et que son attachement pour les autres l'avait fait déchoir de sa perfection (6). »

Ainsi, tout en faisant au prochain le plus de bien possible, il faut éviter de lui livrer son cœur et pratiquer le détachement à l'égard des créatures.

(1) 11, XXIX, 5.
(2) 3, XXXIII, 24.
(3) Ibid., 27.
(4) Ibid., 30.
(5) Ibid., 33-35.
(6) 9, VIII, 15.

Observons, en passant, que, généralement, d'après les théories purâniques, on ne se souvient pas de ce que l'on a fait dans les existences précédentes, à l'instar des traditions dont Virgile se fait l'écho, lorsqu'il dit :

> . . . . Animæ. quibus altera fato
> Corpora debentur, Lethæi ad fluminis undam
> Securos latices et *longa oblivia* potant (1).

L'indifférence à l'égard des autres et l'oubli de soi-même, double condition réclamée chez le Yogin.

« S'étant plongé dans l'onde fortunée [de la Viçâlâ], pur de cœur, maitre de sa position, retenant son souffle, ramenant ses sens dans son cœur, Dhruva fixa son cœur sur la forme solide qui est l'image de Bhagavat ; puis, contemplant sans intermédiaire [l'objet de sa pensée], il abandonna cette forme elle-même dans sa méditation.

« Vouant au bienheureux Hari une dévotion constante, incessament inondé par les larmes du bonheur, sentant son cœur se fondre et ses poils se hérisser, délivré des conditions de l'existence, Dhruva s'oublia jusqu'à ne plus pouvoir dire : *Me voici* (2). »

Ce Yogin, ayant de la sorte perdu le sentiment de sa personnalité, était mûr pour son absorption en Bhagavat ; le ruisseau entrait dans la mer où il cessait d'avoir une existence distincte et séparée.

C'est de Dhruva et de ses pareils que le poète a pu dire :

« Il n'est pas bien étonnant qu'ils ne se troublent pas, même au moment où on va leur trancher la tête, ces hommes dévoués à Bhagavat et livrés à la contemplation la plus haute. C'est que dégagés du lien puissant du cœur qui nous attache à notre corps et aux autres biens par le sentiment de la personnalité, remplis d'affection pour

(1) Æneis, VI, 713-715. Asamanjasa est donc une exception. Il y en a d'autres, Nriga, par exemple. Cf. 10, LXIV.
(2) 4, XII, 17 et 18.

toutes les créatures, exempts de haine, protégés par les divers êtres et par Bhagavat qui, armé de la redoutable roue du Temps, veille toujours sur eux, ils se sont réfugiés sous ses pieds où cesse toute crainte (1). »

Tout-à-l'heure, l'indifférence était recommandée ; ici, l'on célèbre l'amour des créatures. Il n'y a de contradiction que dans les termes. L'on doit aimer les êtres en ce sens qu'on leur doit rendre tous les bons offices imaginables, et qu'avant tout l'on se gardera bien de leur nuire, tout cela, sans préjudice de l'esprit de détachement.

Il faut savoir dégager la pensée de l'auteur de la phraséologie, souvent embarrassée, où il l'emmaillotte, s'il m'est permis de parler ainsi, et qui la rend parfois méconnaissable.

Dhritarâshtra, roi des Kurus, s'était retiré sur les bords du Gange, au *tîrtha* nommé Saptaçrotas ; là il s'adonnait aux plus sublimes pratiques de l'ascétisme, afin, lui aussi, d'arriver à perdre sa personnalité en s'unissant à l'Etre Suprême, Bhagavat ou Brahme. Il y réussit, comme l'atteste ce passage :

« Après avoir uni sa conscience à son intelligence, absorbé son intelligence dans son âme [portion individualisée de Brahme] et celle-ci dans Brahme qui contient toutes choses, il s'est confondu avec lui, comme l'air [renfermé dans un] vase se perd [lorsqu'on brise celui-ci] dans l'air ambiant (2). »

Nous avons déjà rencontré cette image.

Les hommes n'étaient pas seuls appelés à la sainteté ; les animaux l'étaient aussi, du moins certaines espèces d'animaux, comme le témoigne ce curieux passage où Yudhisthira, parlant à son frère Arjuna des présages sinistres qui l'environnent, lui dit :

(1) 5, IX, 21.
(2) 1, XIII, 52.

« Les animaux respectés pour leur sainteté tournent autour de moi, en me laissant à leur gauche, tandis que des quadrupèdes de mauvais augure me montrent leur droite ; je vois, ô le plus courageux des hommes, les chevaux verser des larmes à mon approche (1). »

Il s'agit bien ici de sainteté positive et non point de cette sainteté légale qui, chez les Hébreux, par exemple, servait à distinguer les animaux purs des animaux impurs. Dans ces spéculations brahmaniques les animaux jouent un grand rôle, mais il ne faut pas oublier que ce sont des êtres déchus, hommes ou dieux, qui peuvent recouvrer leur premier état par les mérites qu'ils acquièrent en vivant *saintement*, dans cette situation dégradée.

Arrivé à un certain degré de perfection, le Yogin « passe dans le séjour de Paramcshthin, dans ce lieu qui dure autant que la vie de Brahmâ et où aiment à résider les chefs des Siddhas ; là où il n'y a ni chagrin, ni vieillesse, ni mort, ni douleur, ni crainte, à l'exception de ce sentiment pénible de compassion qui s'élève à la pensée de la naissance, cause de malheurs sans fin pour les hommes qui ignorent la contemplation [de Bhagavat] (2). »

Celui qui atteint ce séjour élevé n'est pas encore au sommet du bonheur, puisqu'il est toujours accessible au *sentiment pénible de la compassion*. Il y arrive lorsqu'il est « dégagé de tout attribut ».

Alors, « il entre dans l'Ame Suprême, dans le calme profond de la béatitude qui est devenue son essence ; c'est

(1) 1, XIV, 13. Chez Homère et Virgile les chevaux s'apitoient aussi sur le sort des hommes. Le cheval d'Achille, Xanthe, déplore la destinée de ce héros, Ιλ., T., 408 et seq., et celui de Pallas pleure la mort de son maître :

> Post bellator equus, positis insignibus, Æthon,
> It lacrymans, guttisque humectat grandibus ora.

Æneis, XI, 89-90.

(2) 2, II, 26, 27

là la voie de Bhagavat et celui qui y est parvenu ne revient plus désormais reprendre les liens de ce monde (1). »

C'est qu'il est pour toujours affranchi de la personnalité, comme nous le voyions tout-à-l'heure. Il est entré dans ce Nirvâna qui consiste non pas dans le néant absolu, mais dans l'anéantissement du moi, dans la destruction de ce que l'on est convenu d'appeler l'*égotisme*.

Lorsque nous avons traité de la bonté divine, nous avons cité quelques textes où l'on parlait de Bhagâvat devenant non seulement l'ami, mais le serviteur de ses serviteurs. En voici d'autres qui se réfèrent au même sujet, comme aussi à celui qui nous occupe maintenant.

« L'Etre Suprême, reposant dans l'asile le plus secret de ceux qui lui rendent un culte exclusif, leur accorde lui-même la possession de sa demeure excellente (2). »

Il les y installe en maîtres; ils y sont chez eux. Non content de cela, il se met lui-même à leur disposition, tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. C'est ainsi que, sous la forme de Krishna, il devint *l'ambassadeur des Pândavas, leur serviteur* (3) et, nous l'avons vu, spécialement l'écuyer d'Arjuna, l'un d'eux.

Il devient leur serviteur; cela ne suffit pas à son amour pour ses dévots, il se constitue leur *esclave*. C'est lui-même qui le proclame :

« Je suis, dit-il, l'esclave de mes serviteurs, presque autant que si je n'étais pas indépendant; mon cœur est tout entier à mes serviteurs vertueux, parce que j'aime ceux qui me sont dévoués. Je ne désire pas même pour moi la félicité absolue, si je ne la partage avec mes serviteurs vertueux, dont je suis le salut suprême. Comment pourrais-je délaisser ceux qui ont abandonné femme, maisons, enfants, amis, et leur vie même, ce premier de

(1) 2, II, 31.
(2) 3, XII, 48.
(3) 1, XVII, 17.

de tous les biens, pour se réfugier auprès de moi?... Les hommes vertueux sont mon cœur, et moi je suis le cœur des hommes vertueux; ils ne connaissent rien autre chose que moi, et moi je ne connais absolument rien autre chose qu'eux (1). »

Ce langage est particulièrement significatif. Ailleurs on lit :

« Krishna montra qu'il est aux ordres de ses dévots serviteurs, bien qu'il ne prenne d'ordres que de lui-même, bien que le monde et les maîtres du monde soient sous ses ordres (2) »

Et encore :

« Le Bienheureux, fils de la Bergère, n'est accessible à personne ici-bas, y compris les plus éclairés, comme [il l'est] aux dévots qui lui sont attachés de cœur (3). »

Bhagavat disait à Yudhishthira :

« C'est parce que tu es vertueux que j'ai été vaincu par toi, moi que ne sauraient vaincre ceux qui ne le sont pas. Contre qui m'est dévoué, nul au monde, Dieu ou prince, à plus forte raison, ne prévaut, quelles que soient sa puissance, sa gloire, sa haute fortune, ses facultés surnaturelles (4). »

C'est à force de vertus, de sacrifices et de bonnes œuvres que Yudhishthira s'était concilié les bonnes grâces de Bhagavat et l'avait, pour ainsi dire, soumis à sa volonté. Mais le Dieu prend soin d'avertir que s'il se met à la disposition des gens de bien, il refuse d'écouter les autres.

C'est un peu ce qu'enseigne l'Apôtre saint Pierre et avec lui saint Jacques :

« Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (5). »

(1) 9, IV, 63 et suiv. Cf. Matth., XIX, 29.
(2) 10, IX, 19.
(3) Ibid., 21.
(4) 10, LXXII, 10 et 11.
(5) Petri, V, 5; Jacob, IV, 6.

Non seulement Bhagavat obéit à ses serviteurs et se fait leur esclave, il se donne à eux, il habite en eux :

« Utkala qui avait purgé son cœur des souillures de l'action, en les consumant par le feu d'un Yoga non interrompu, vit l'Esprit en lui-même et ne distingua plus autre chose que son âme (1). »

Les Yogins pratiquaient d'une façon toute spéciale la vertu de bienfaisance ; ils se rappelaient l'histoire du pieux monarque Rantideva et de l'hospitalité généreuse qu'il accorda aux Dieux, déguisés en mendiants, qu'il ne reconnut pas.

Les Grecs se plaisaient, eux aussi, à raconter comment leurs Dieux, Jupiter tout le premier, descendaient parfois sur la terre, et, transformés en voyageurs, imploraient l'assistance des hommes ; tout hôte, dès lors, était considéré par eux comme *un envoyé de Jupiter* (2).

Dans sa profonde commisération pour les malheureux, Rantideva disait :

« Non, je ne désire ni le salut suprême qui vient du Seigneur et qui est accompagné des huit perfections, ni l'avantage de ne pas renaître ; ce que je désire, c'est d'habiter au sein de tous les êtres qui ont un corps, pour y éprouver leurs maux, de manière qu'ils en soient exempts (3). »

Il souhaitait éprouver les souffrances des êtres, afin d'y compatir plus efficacement. Virgile fait tenir à Didon ce langage :

Non ignara mali, miseris succurrere disco (4).

Le poète hindou, enthousiasmé des paroles qu'il prête à son héros, les proclame *immortelles*.

(1) 4, XIII, 9.
(2) Cf. Hom. Οδυσ. Z. 207 et aliàs.
(3) 9, XXI, 12.
(4) Æneis, I, 630.

Saint Paul dit de Notre-Seigneur :

« Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris : tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato (1). »

Jésus-Christ seul a pu réaliser, en le perfectionnant, le sublime programme que se traçait Rantideva.

Le culte de Bhagavat *que n'adorent pas les sectateurs de la doctrine du néant qui sont voués à l'enfer* (2), était l'unique préoccupation de Rantideva, comme de tous les Yogins.

Par les expressions soulignées, il faut entendre les hommes adonnés aux objets des sens, suivant la glose; ces êtres dégradés qui n'estiment que le monde et les choses du monde. Il est un autre néant, ou plutôt un anéantissement qu'il faut rechercher et poursuivre; c'est celui que proclamait en ces termes Indradyumna, devenu roi des éléphants :

« Je m'incline devant le maître du Yoga [Bhagavat] que voient, au sein de leur cœur purifié par le Yoga, les ascètes qui ont anéanti leurs œuvres, à l'aide des pratiques ascétiques (3). »

Il s'agit ici de l'épuisement du *Karman* dont nous avons parlé au chapitre des *œuvres*.

Il semble, avons-nous dit plus haut, que la croyance des Hindous ait été que pour être délivré de toute renaissance, — mal suprême, on le sait — et se voir absorbé dans Brahme, suprême félicité, il soit nécessaire d'épuiser non seulement les peines dues aux fautes commises, mais aussi les récompenses destinées aux actes vertueux; en un mot, que pour être sauvé, il faille ne mériter ni faveur, ni châtiment. Voilà pourquoi les ascètes se condamnèrent si souvent à l'inaction la plus absolue, quand

(1) Heb., IV, 15.
(2) 3, IX, 4.
(3) 8, III, 27.

ils se croyaient sûrs d'avoir équilibré le bien et le mal et d'avoir détruit les uns par les autres leurs actes bons et mauvais. Toutefois la pensée de ces éternels spéculatifs est parfois tellement fuyante qu'on n'est alors jamais sûr de l'avoir bien saisie.

Voici, pour exemple, un passage qui a suffisamment exercé la sagacité des commentateurs ; en le citant, nous restons complètement dans notre sujet.

« Le solitaire qui, à l'aide de la contemplation de soi-même, sait ici-bas constater l'identité de *l'existence*, de *l'action* et de la *substance* avec l'esprit, secoue les trois espèces de songes. La considération de l'identité essentielle de la cause et de l'effet ressemble à l'examen du fil et de l'étoffe ; ce qu'on nomme l'identité de l'existence, résulte de ce que la distinction n'a pas de réalité. Rapporter au suprême Brahme tous les actes du cœur, de la voix et du corps, c'est ce qu'on nomme l'identité de l'action. L'identité des désirs de l'homme avec le véritable but qui lui est proposé ainsi qu'à sa femme, à ses enfants et à tous les autres êtres, est ce qu'on appelle l'identité de la substance (1). »

Un philosophe d'outre-Rhin ne dirait pas mieux : admirons et passons.

Voici une pensée un peu moins profonde, peut-être, mais assurément plus claire :

« De même que le feu, mis en contact avec l'or, le délivre de l'alliage qui le ternit, ainsi Vishnu, lorsqu'il pénètre dans leur cœur, débarrasse les Yogins de la rouille du péché (2). »

Dieu purifie ses serviteurs en les identifiant à sa personne et dès lors ils peuvent dire, eux aussi, en parlant de leur Maître : *In ipso vivimus et movemur et sumus* (3).

(1) 7, XV, 62-65.
(2) 12, III, 47.
(3) Act, Apost., XVII, 28.

C'est bien cette triple identité d'*existence, d'action et de substance* que le poète essayait tout à l'heure de nous expliquer à l'aide de comparaisons plus ou moins boiteuses. Mais n'est-il pas étonnant de voir saint Paul et l'auteur du Purâna, Dieu sait à combien de siècles et de pays de distance, se servir des mêmes expressions pour rendre, je ne dis pas la même idée, mais au moins des idées analogues. Ce sont de ces rencontres — purement fortuites, jusqu'à preuve du contraire — que nous avons signalées souvent déjà.

D'après saint Paul nous vivons en Dieu, nous agissons en lui, nous existons en lui. Suivant notre auteur, c'est Dieu qui vit, agit et existe en nous. Rappelons enfin ce mot de l'Apôtre : *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus* (1).

Nous savons que des quatre âges du monde, le Kali, ou le *Kaliyuga* est le dernier de tous, c'est l'âge de fer. Et pourtant c'est lui qui, au demeurant, est digne de nos préférences; l'auteur va nous en dire le motif :

« L'âge Kali, [bien qu'étant un] abîme de vices, possède un avantage unique et précieux; c'est qu'il suffit d'y célébrer les louanges de Krishna pour que, débarrassé de tous ses liens, l'on se réunisse à l'Etre Suprême. Ce que l'on obtient dans l'âge Krita, en méditant sur Vishnu; dans l'âge Tretâ, en lui offrant des dons et des sacrifices; dans le Dvâpara [en se vouant] à son culte, on l'obtient dans l'âge Kali, en célébrant ses louanges à lui, Hari (2). »

Précédemment, l'auteur avait affirmé déjà cette supériorité de l'âge Kali :

« Pendant l'âge Krita et les [deux] suivants, les êtres souhaitent revivre dans l'âge Kali; c'est que dans l'âge Kali, Nârâyana deviendra leur asile suprême (3). »

(1) Gal., II, 20.
(2) 12, III, 51 et 52.
(3) 11, V, 38.

Les théologiens se sont demandé si le Verbe se fût incarné dans l'hypothèse qu'Adam n'eût pas péché. Ils s'accordent généralement à reconnaître que l'œuvre de la Rédemption du genre humain fut au moins l'un des motifs déterminants de l'Incarnation, sinon le seul motif, et ils répètent à ce sujet l'exclamation empruntée à saint Augustin par la liturgie *(Office du Samedi-Saint)* :

« O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est ! O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem ! » (1)

Ici encore nous nous croyons autorisé à signaler ce rapprochement entre les traditions hindoues et l'enseignement catholique, sans toutefois insister davantage.

Le Bhâgavata n'est guère que l'éloge de Dieu et celui de ses dévots que l'auteur recommande également à la vénération publique, vouant à la réprobation non seulement ceux qui leur manquent, mais ceux-mêmes qui souffrent qu'on leur manque en leur présence :

« Celui qui ne s'en va pas, quand il entend blâmer le Bienheureux ou ses dévots, perd le mérite de ses bonnes œuvres et tombe dans l'abîme (2). »

(1) Cf. S. Th. Summa theol. pars III, q. I, art. 3.
(2) 10, LXXIV, 40.

CHAPITRE DIXIÈME

Réunion de l'âme à Bhagavat.

Nous avons vu précédemment que Bhagavat se soustrait parfois aux regards de ses dévots, de ses familiers, afin de leur faire sentir par sa disparition momentanée tout le prix de sa vue et de sa présence. Les mères usent parfois de ce stratagème pour éprouver l'amour de leurs enfants.

« Lorsque moi, votre bien aimé, dit il aux Bergères, je me tiens loin de vos yeux, c'est pour que vous vous rapprochiez de moi par la pensée, pour que vous vous efforciez de la fixer sur moi (1). Concentrant sur moi toutes les forces de vos âmes, chassez-en tout autre mouvement, souvenez-vous incessamment de moi, et vous vous réunirez à moi avant peu (2). »

Le moyen de se réunir à Bhagavat, c'est-à-dire de s'identifier avec lui, c'est de penser à lui le plus obstinément possible. L'auteur émet à ce propos une opinion assez singulière, du moins au premier abord. Voici, en effet, les paroles qu'il place sur les lèvres du grand serviteur de Dieu, Nârada :

« L'inimitié, comme l'absence de haine, la crainte comme le désir, effet de l'affection, sont également des moyens de s'unir à lui [Bhagavat]; il n'y fait pas de différence. »

Voilà qui est déjà passablement étrange, ce qui suit immédiatement l'est davantage encore :

(1) Cf. Imit., 3, XXX, 3 : « Quando tu putas te elongatum a me, sæpe sum propinquior. »
(2) 10, XLVII, 35 et 37.

« Oui, ajoute Nârada, j'en ai la ferme conviction, l'homme ne s'identifie pas aussi sûrement à la nature de Bhagavat par la pratique de la dévotion, que par le sentiment de la haine (1). »

Nous avons lu plus haut l'histoire d'Ajâmila qui passe toute sa vie dans le péché, même dans le crime, et qui, à l'heure de la mort, est sauvé pour avoir prononcé par inadvertance le nom de Nârâyana. La prononciation de ce mot sacré le change soudain en un autre homme, l'amour de Dieu remplace chez lui l'indifférence, sinon la haine même, et le maudit échappe à la réprobation (2).

Au fond la doctrine de l'auteur revient à dire ceci : « Pensez fortement à Bhagavat, fût-ce pour le haïr, cela vaut mieux que l'indifférence et l'oubli. Bien plus, commencez, si vous le voulez, par le haïr de tout votre pouvoir. Viendra le jour où cette haine vigoureuse fera place à un amour ardent et vous serez sauvés, vous vous identifierez certainement avec Bhagavat. »

Paundraka se faisait appeler du nom de Hari dont il était l'ennemi déclaré. Voulant jouer le personnage du Dieu, il se pourvut d'insignes semblables aux siens : conque, disque, épée, massue, arc Çârnga, joyau Kaustubha, guirlande de fleurs sauvages, etc., etc., rien n'était oublié. Bhagavat indigné tua l'insolent et... le sauva du même coup. En effet :

« Parce que Paundraka, la pensée toujours fixée sur le Bienheureux, s'était débarrassé de tous ses liens et avait pris la forme propre à Hari, il se confondit avec son essence (3). »

A partir de cet heureux instant, il devint non seulement

(1) 7, I, 25 et 26.

(2) L'histoire d'Ajâmila est racontée tout au long, 6, I, II, III. Nous l'avons souvent mentionnée, vu son intérêt spécial.

(3) 10, LXVI, 24.

ami de Bhagavat, mais Bhagavat même dont il ne se distingua plus.

Un autre jour, Krishna tue le roi des Cedis, Çiçupâla. Du corps de celui-ci sort une flamme qui vient se poser, aux yeux de tous, sur Bhagavat, son meurtrier, *comme un météore qui s'abat du ciel sur la terre :*

« Parce qu'il reportait sur lui (sur Bhagavat) sa pensée, animée d'une haine qui avait été croissant pendant trois renaissances, il se confondit en lui, car *l'obsession de la pensée détermine l'existence* [*nouvelle*] (1). »

Ailleurs, le poète se sert d'une comparaison bizarre. Après avoir soutenu que l'on s'identifie plus sûrement à Bhagavat par la haine que par l'amour, il ajoute :

« Le ver, assiégé par la guêpe dans le trou du mur où il se blottit, sous l'empire de la crainte et de la haine, finit par se changer en guêpe (2). »

Voilà une métamorphose que les naturalistes jusqu'ici ne soupçonnaient guère. Peut-être l'auteur fait-il allusion à la chenille et attribue-t-il sa transformation en *volatile*, à la crainte que lui inspirent les *volatiles*, tels que l'hirondelle et, s'il y tient, la guêpe elle-même.

Dantavaktra était l'ami de Çiçupâla et de Paundraka, l'ennemi de Bhagavat, par conséquent; il éprouva la même destinée qu'eux. Lui aussi, après avoir été frappé à mort par Krishna-Bhagavat, s'unit à lui.

« La poitrine brisée par la massue, perdant le sang par la bouche, les cheveux épars, agitant les bras et les pieds, [Dantavaktra] tomba sans vie sur le sol. Alors, une toute petite flamme, merveilleuse, entra en Krishna, sous les yeux de tous, comme lors du meurtre de Çiçupâla (3). »

Bali, le roi des enfers, était donc fondé à tenir à Bhagavat ce langage :

(1) 10, LXXIV, 46.
(2) 7, I, 27.
(3) 10, LXXVIII, 9 et 10.

« Quelques-uns à qui la haine tenait lieu de dévotion, d'autres pour qui c'était l'amour, se sont réunis à toi, comme ne le font point les Dieux en qui domine la qualité de la Bonté (1). »

Il semblerait, d'après les citations précédentes, que l'on se sauve plus sûrement par la haine que par l'amour. Ecoutons cependant ce que Çuka dit au roi (Parîkshit) dont il faisait l'éducation :

« Le roi des Cedis obtint le bonheur suprême, bien qu'il eût au cœur la haine de *Hrishikeça;* à plus forte raison, ceux-là doivent l'obtenir qui aiment *Adhokshaja* (2). Quiconque, en effet, éprouve pour Hari amour, colère, crainte ou affection, quiconque lui est uni ou dévoué, toujours celui-là s'identifie avec lui (3). »

Il résulte de cette doctrine que les tièdes, les indifférents seuls ne sauraient prétendre à cette identification dont se compose le salut, la félicité suprême.

Le Seigneur, dans l'Apocalypse, dit à l'*ange* de Laodicée : « Scio opera tua : quia neque frigidus es, neque calidus : utinam frigidus esses aut calidus ! Sed quia tepidus es, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo (4). »

Du reste, on comprend aisément que celui qui ne pense jamais à Dieu, pas même pour le blasphémer, soit plus éloigné de son salut que celui qui s'occupe de lui, soit d'une façon, soit de l'autre.

Après avoir donné un instant à la haine le pas sur l'amour, comme si l'on pensait plus fortement à Dieu en

(1) 10, LXXXV, 43.

(2) Deux des nombreux surnoms de Bhagavat; nous les avons souvent rencontrés, comme celui de Hari. Cette note s'adresse au lecteur non indianiste.

(3) Id., XXIX, 13 et 15.

(4) III, 15 et 16.

l'outrageant qu'en le servant, l'auteur remet l'amour à sa place véritable :

« Puisque les rois Çiçûpâla, Paundra (1), Çâlva, etc., mus par des sentiments de haine, mais pour s'être représenté en pensée [Krishna], les grâces de sa démarche et ses regards, qu'ils fussent couchés, assis, etc., se sont identifiés à sa personne, que sera-ce de ceux qui l'aiment ! (2) »

Le glossateur, de peur que l'on ne s'y trompe, observe qu'il s'agit, dans l'espèce, d'un argument a fortiori, *Kaimutyanyâya*.

L'auteur, au demeurant, affirme qu'*il n'est pas longtemps à périr celui qui n'a que de la haine pour les Dieux* (3).

C'est bien ce que nous pensions.

(1) Le même que Paundraka.
(2) 11, V, 48.
(3) 7, IV, 27.

TROISIÈME LIVRE

LA NATURE OU LE MONDE

CHAPITRE PREMIER

Création.

Qu'est-ce que le Monde?

Voici comment l'auteur répond à cette question :

« Cet univers tout entier, c'est Bhagavat, l'Etre unique, âme des créatures douées d'une âme, intelligent par lui-même qui paraît au-dedans et au dehors des choses (1). »

Brahmâ, bien que la Création, ou mieux l'Emission des êtres lui soit généralement attribuée, reconnaît que le vrai créateur c'est Bhagavat :

« C'est lui, c'est le premier des êtres qui, sous la forme de Purusha, tout à la fois agent, contenant, cause et effet, se crée, incréé lui-même, dans chaque *Kalpa*, puis qui subsiste et se détruit tour à tour (2). »

On devine la pensée du poète : tout n'existe que par Bhagavat, Bhagavat est tout; ce qui paraît exister en dehors de lui est pure chimère. Il développera cette théorie avec une persistance infatigable et entrera à ce sujet dans les détails les plus curieux et souvent les plus extravagants. Nous ne le suivrons pas jusqu'au

(1) 1, XIII, 45.
(2) 2, VI, 38.

bout de ses divagations, ce serait trop pénible et trop fastidieux; nous nous bornerons aux traits principaux, comme nous avons dû le faire jusqu'ici; ce sera déjà un exercice de patience suffisamment méritoire.

Voici comment il définit la création :

« On appelle création la naissance des éléments, des molécules élémentaires, des sens et de l'Intelligence, création produite par Brahme, au moyen du mélange inégal des qualités; la création secondaire vient de Purusha (devenu Virâj) (1). »

Cette double création ne tardera pas à se confondre en une seule.

L'auteur raconte ensuite comment se forma le corps de Purusha :

« L'Etre qui prend tant de formes voulut parler, et de sa bouche sortirent le feu, la voix et la parole qui dépend de l'un et de l'autre... Le mouvement répété de la respiration divisa les narines; le vent, véhicule des odeurs, y parut avec l'odorat qui prit naissance dans le nez, quand le besoin de flairer se fit sentir. Tout était obscur dans l'Etre primitif; il voulut se voir lui et les choses : et les yeux s'ouvrirent et le soleil y prit place avec la vue qui perçoit l'attribut de la forme. Réveillé par le son des Védas, il voulut saisir la cause de son réveil, et les oreilles s'ouvrirent, etc., etc. (2). »

Voilà ce que fit Bhagavat, au sortir de l'œuf de Brahmâ. C'est là sa forme *solide*, que symbolise le monde visible à qui d'ailleurs elle emprunte ses éléments :

« Les sept substances dont se compose le corps, savoir, l'épiderme, la peau, la chair, le sang, le suc de la chair, la moelle, les os, sont formées de la terre, de l'eau et du feu; le souffle de vie l'est de l'éther, de l'eau et du vent (3). »

(1) 2, X, 3.
(2) Ibid., 19 et seq.
(3) Ibid., 31.

Cet échantillon suffit pour faire juger de la pièce. Ajoutons cependant qu'il est une autre forme « distincte de celle-là, essentiellement subtile, insaisissable aux sens, privée d'attributs, sans commencement, ni milieu, ni fin, permanente, qui échappe à l'intelligence et au langage », et que ces deux formes de Bhagavat, l'une et l'autre, l'œuvre de sa Mâyâ, n'existent pas en réalité (1).

Nous voilà dûment avertis que toutes les descriptions qui vont suivre ne répondent à rien de réel, pas plus le monde des intelligences que celui des corps. Nous voyageons en pays de chimères et nous n'en sortirons plus.

Brahmâ « dont le regard a créé les mondes (2) », lui-même né du lotus issu de l'abdomen de Nârâyana, vit une première fois les êtres, formés par lui, s'endormir dans le sein de Bhagavat. Celui-ci ordonna de les réveiller, c'est-à-dire de les créer de nouveau ;

« Crée toi-même, lui dit-il, avec ton propre esprit dont je suis la matrice et dont la réunion des Védas forme l'essence, crée, comme tu l'as fait jadis, cet univers et les créatures qui se sont endormies dans mon sein (3). »

Maitreya qui rapporte ces paroles de Bhagavat ajoute :

« Ayant ainsi indiqué sa tâche au créateur de l'univers, le maître de la Nature et de l'Esprit, le Dieu dont le nombril a produit un lotus disparut emportant sa véritable forme (4). »

Dans le chapitre suivant, le poète, usant largement du droit que s'arrogent ses pareils de faire appel à leur imagination pour nous parler de ce qu'ils ignorent, dussent-ils tomber, comme ici, dans l'extravagance la plus folle, nous raconte, à sa façon qui est loin d'être la bonne, l'histoire détaillée des créations de Brahmâ.

(1) 2, X, 34 et 35.
(2) 3, VIII, 32.
(3) Id., IX, 43.
(4) Ibid., 44.

Celui-ci commence d'abord par faire trois parts du lotus où il était né : « Il eût pu le diviser en quatorze, comme en un plus grand nombre de portions, » observe naïvement le poète, et certes ce n'est pas nous qui le contredirons pour si peu.

Les Créations de Brahmâ sont au nombre de dix dont six produites par la nature et trois par le changement; la dixième est le résultat commun de la nature et du changement. Les éléments parurent les premiers, puis les Dieux, les plantes et les animaux; les hommes vinrent les derniers avec les quatre fils de Brahmâ : ceux-ci composent la dixième création.

Au chapitre vingtième, se retrouve la même histoire agrémentée de nouveaux détails non moins fantaisistes que les premiers. Le principe de l'Intelligence naît des trois Qualités réunies et mises en mouvement par Bhagavat, à l'aide du Destin. Le principe de la personnalité, né de celui de l'intelligence, crée l'éther et les autres *êtres*, cinq par cinq. Ces êtres se trouvant impuissants dans leur isolement, se réunirent sous l'action du Destin et produisirent un œuf d'or formé de l'ensemble des éléments. Cet œuf gisait *sans âme* sur l'Océan. Bhagavat s'y renferma durant mille années. De son nombril sortit alors le lotus où parut Brahmâ qui procéda sans tarder à la création de l'Univers.

Nous ne suivrons pas plus loin l'auteur dans ses descriptions cosmogoniques, où il continue de donner libre carrière à la *folle du logis*. Il revient plusieurs fois sur ce thème de la Création et il le développe toujours de la façon la plus extravagante. Nous nous contenterons désormais de signaler les traits les plus caractéristiques, sinon les moins insensés.

Bhagavat, décrivant sa propre puissance à sa mère Devahûti, lui dit :

« C'est par la crainte qu'il a de moi que le vent souffle,

par la crainte qu'il a de moi que le soleil éclaire, qu'Indra verse la pluie, que le feu brûle, que le Dieu de la mort marche (1). »

Nous connaissions déjà cela.

Plus loin (2) il revient sur ce sujet avec plus de développements et cette puissance il l'attribue au Temps, mais il a soin de déclarer tout d'abord que le Temps, c'est Vishnu et par conséquent lui-même, Bhagavat (3). Il conclut ainsi :

« Voilà quel est le Temps infini et qui met fin à tout, qui est sans commencement et qui fait tout commencer, qui est impérissable, qui produit la créature par la créature, et qui détruit par la mort le dieu de la destruction (4). »

Bhagavat dit encore, mais, cette fois, en s'adressant à Citraketu, le roi des Vidyâdharas :

« Je suis la réunion entière des êtres, dont je suis l'âme et l'auteur... Sache que l'esprit est étendu dans le monde, et que le monde est étendu dans l'esprit ; que l'esprit et le monde sont tous deux pleins de moi, comme c'est en moi qu'ils sont créés (5). »

Ailleurs, le poète définit Bhagavat *l'âme de l'univers, par qui est ce qui est* (6).

Et cet Univers qu'est-il donc? Voici comment il répond à cette question :

« Ceux qui savent ce que c'est que l'Ame attribuent au monde entier la nature de l'Ame. On ne dédaigne point une modification de l'or, attendu que cette modification

(1) 3, XXV, 42.
(2) Id., XXIX, 40 et seq.
(3) Ibid., 38.
(4) Ibid., 45.
(5) 6, XVI, 51 et 52.
(6) 10, I, 3.

est de l'or; et il est bien sûr que l'univers, œuvre de l'âme et pénétré par elle, est de la nature de l'Ame (1). »

Ce qui n'empêche nullement, on nous le répète jusqu'à satiété, que l'Univers ne soit qu'une fantasmagorie, qu'une illusion. *Le monde n'a point de réalité*, lisons-nous dans le même çloka.

Il semble vraiment que l'auteur du Bhâgavata écrive parfois sous la dictée d'un cauchemar où les formes les plus étranges, les plus contradictoires, se heurtent et se confondent, sans parvenir à prendre la moindre consistance. N'oublions pas cependant que la doctrine fondamentale de ce Purâna repose sur ce principe : Bhagavat est tout ce qui existe et ce qui semble exister en dehors de lui est le produit de l'illusion.

Le Naturel est identifié par le poète à l'œuvre dans ce passage :

« Le Naturel est la loi de la créature; c'est au Naturel qu'elle obéit; tout l'Univers, Dieux, Démons, hommes, repose sur le Naturel. Si la créature s'unit à des corps d'un ordre inférieur ou d'un ordre supérieur, si elle les quitte, c'est en vertu de l'œuvre. L'œuvre est pour elle l'ennemi, l'ami, l'indifférent; c'est le gourou, c'est Içvara. Ainsi, c'est l'œuvre que doit honorer la créature qui se fait à elle-même sa destinée en obéissant au Naturel. La vraie divinité du sacrifice, pour elle, c'est celle qui la fait vivre (2). »

C'est Bhagavat lui-même qui parle ainsi. Si cette logomachie signifie quelque chose, c'est que de l'œuvre dépendent les êtres sans lesquels vraisemblablement l'œuvre n'existerait pas. Ce n'est pas nous qui nous chargerons de débrouiller cet écheveau, ni de déchiffrer cette énigme.

Nârada dit à Brahmâ, au sujet des créatures :

(1) 10, LXXXVII, 26.
(2) Id., XXIV, 16-18.

« Tu les fais exister en toi-même, sans rien perdre de ta substance, infatigable comme l'araignée qui [tout en créant] se réserve l'intégrité de son énergie productrice (1). »

La comparaison de l'araignée, émettant sa toile de son abdomen, avec le Créateur est classique dans l'Inde.

Brahmâ explique à son tour l'origine de la création; il doit être bien informé, si l'on en juge d'après la part qu'il y a prise.

« Tout cet Univers repose au sein du Bienheureux Nârâyana, qui, de sa nature sans attributs, revêtit, au commencement de la création, les nombreux attributs de Mâyâ, à laquelle il s'était uni. C'est par son ordre que moi, je crée l'univers; c'est pour lui obéir que Hara (2) le détruit; revêtu lui-même de la triple énergie [des qualités], Nârâyana le conserve, sous la forme de Purusha... Non, il ne peut-être créé aucune chose, que cette chose existe ou n'existe pas [pour nos organes], qui soit distincte de Bhagavat (3). »

Çiva détruisant l'univers, c'est l'araignée faisant rentrer sa toile dans son abdomen, ainsi le veut la science hindoue. On conçoit que Brahmâ et Çiva ne soient, en réalité, que des formes de Bhagavat. N'est-ce pas ce qui ressort de ces autres paroles de Brahmâ et de la réponse de Bhagavat :

« Bhagavat, toi qui résides comme spectateur dans l'intelligence de tous les êtres, certes, avec ta science qu'aucun obstacle n'arrête, tu connais tout ce qu'ils désirent... Comment, uni à la Mâyâ dont tu disposes, te revêtant de toi-même comme d'une forme pour créer, conserver et détruire l'univers, composé de tes nombreuses énergies, te joues-tu, ô toi dont la volonté est infaillible [au milieu

(1) Id., V, 5.
(2) L'un des noms de Çiva.
(3) 2, VI, 30-32.

de ces apparences], pareil à l'araignée qui s'enveloppe de sa toile? O vainqueur de Madhu, donne-moi l'intelligence nécessaire, pour que je puisse saisir ce mystère. Puissé-je exécuter sans relâche ce que Bhagavat m'aura enseigné, afin qu'au milieu de mes efforts pour créer les êtres, je puisse, par sa faveur, ne pas être l'esclave de mon œuvre (1). »

Et Bhagavat lui répond :

« J'étais, oui, j'étais seul avant la création et il n'existait rien autre chose que moi, ni ce qui est ni ce qui n'est pas [pour les organes], ni le principe élémentaire de cette double existence. Depuis la création, je suis cet univers; et celui qui doit subsister, quand rien n'existera plus, c'est moi. Ce qui passe sans raison pour être dans l'Esprit, comme ce qui passe pour n'y être pas, c'est cela qui est la Mâyâ dont je m'enveloppe; c'est comme la réflexion ou l'éclipse d'un corps lumineux. De même qu'après la création les grands éléments ont pénétré tout ensemble et n'ont pas pénétré les êtres supérieurs et inférieurs, de même je suis à la fois et je ne suis pas dans ces éléments. Aussi la seule chose que doive chercher à comprendre celui qui désire connaître la nature de l'Esprit, c'est le principe qui, uni aux choses et cependant distinct d'elles, existe partout et toujours. Ainsi, fais de cette vérité l'objet d'une méditation profonde, et l'œuvre de créer des êtres divers dans chaque Kalpa n'aura plus rien qui puisse te troubler (2). »

Au chapitre suivant, l'auteur continue ses divagations cosmiques.

Purusha crée les eaux pures, *nârâ*, et y séjourne mille ans, ainsi que nous l'avons vu; de là son surnom de Nârâyana. Cet être unique, voulant devenir multiple, produit avec sa Mâyâ un embryon d'or, divisé en trois

(1) 2, IX, 24-27.
(2) Ibid., 32-36.

parties : spiritualité, divinité, matérialité; ces trois attributs sont l'Etre Suprême. Bhagavat a deux formes, l'une solide et l'autre subtile; toutes deux sont l'œuvre de Mâyâ. Sous la forme solide qui est Brahmâ, il crée l'Univers; sous la forme subtile, appelé Kâla, Rudra ou Çiva, il l'anéantit. Il possède une troisième forme, celle de Dharma ou de la Justice; c'est sous celle-là qu'il conserve l'Univers. Cependant cette forme triple que la tradition attribue à Bhagavat créant, conservant et détruisant l'Univers, les sages savent qu'elle est le produit de Mâyâ, de l'Illusion et que, par suite, on ne la donne à l'Etre Snprême que pour nier qu'il soit réellement actif (1).

Plus loin, l'auteur parle des jeux de Bhagavat, « ces jeux que développe sa mystérieuse Mâyâ, dans le but de créer, de conserver et de détruire l'Univers (2) »

Il nous apprend aussi que « le Souverain de l'Univers créa d'abord l'Intelligence et les autres principes d'où il fit sortir Virâj qu'il pénétra ensuite et qui renferme en son sein tous les mondes (3). »

Ces principes sont au nombre de vingt-trois. Le Seigneur les pénétra, les réunit et éveilla leur activité créatrice. Alors ils engendrèrent Adipurusha dont le corps est Virâj. Celui-ci, divisé en trois portions, possède les attributs de la spiritualité, de la divinité, et de la matérialité; divisé en dix portions, c'est le souffle de vie dont on compte dix espèces ; considéré comme unique, c'est le cœur (4).

Le lecteur ne nous saura pas mauvais gré d'abréger ces pages fastidieuses où l'auteur joue avec les mots, comme un prestidigitateur avec des muscades, les mêlant à plaisir, les échangeant les uns avec les autres, avec une dex-

(1) Cf. 2, X, 8 et seq.
(2) 3, V, 22.
(3) Id., VII, 21 et 22.
(4) Cf. Id., VI, 3, 4, 9.

térité telle qu'on demeure ébloui et que l'on ne sait plus les reconnaître. La philosophie hindoue est remplie de ces spéculations qui semblent autant de gageures contre le sens commun.

Voulons-nous savoir combien durera le monde, ce monde que nous voyons et dont nous faisons partie, bien qu'il n'existe pas ? Ecoutons ; Brahmâ lui-même va nous l'apprendre :

« Tant que l'homme considérera comme distincte de l'Esprit cette apparence où domine la puissance de l'illusion des objets extérieurs, cette Mâyâ de Bhagavat, le monde qui est le fruit des œuvres, quoique privé d'une existence véritable, ne cessera de se reproduire, apportant avec lui une foule de maux (1). »

Nous devons donc, si nous voulons mettre un terme au monde et à ses misères, éviter désormais cette funeste distinction et nous bien persuader que l'Illusion et Bhagavat ne font qu'un, à la condition toutefois de reconnaître que celui-ci est ce qui est, et celle-là ce qui n'est pas. Si nous ne pouvons sortir de là, tant pis pour nous ; du moins nous sommes prévenus.

Rudra, l'une des formes de Çiva, n'ayant point de part au sacrifice de Daksha le détruisit, à l'aide d'un géant qu'enfanta sa colère (2). Puis il se retira sur le Kailâsa où il s'assit, à l'ombre d'un figuier colossal, et là « dans son affection pour l'Univers, il accomplissait le salut des mondes (3) » par le moyen de l'ascétisme. Brahmâ qui désirait le rétablissement du sacrifice, vint l'adjurer de déposer sa colère. Il lui dit :

« Je te connais, toi qui es le souverain, le maître du double principe mâle et femelle, semence et matrice de cet univers, toi qui n'en es pas moins l'invisible Brahme.

(1) 3, IX, 9.
(2) 4, V, 3.
(3) Ibid., 35.

C'est en effet toi, Seigneur, qui avec Çiva et Çakti, ces deux principes identiques l'un à l'autre, crées, conserves et détruis en te jouant cet univers, semblable à l'araignée qui tisse sa toile (1). »

Rudra se laissa fléchir. Il comprit, sans doute, que le monde auquel il portait un intérêt si vif, ne pouvait subsister sans le sacrifice et d'ailleurs, comment n'eût-il pas été flatté de se voir identifié à Brahme, à Bhagavat?

Il est assez piquant de voir le Dieu à qui est spécialement dévolue la destruction de l'Univers, ne plus s'occuper que de sa conservation et s'imposer, dans ce but, les plus sévères mortifications. N'oublions pas cependant que c'est en sa qualité d'Etre Suprême qu'il s'intéresse au salut du monde ; cet Etre Suprême, Purusha ou Bhagavat, « au sein duquel on voit l'Univers qui paraît distinct de lui, mais qui n'existe réellement pas (2) », le Seigneur qui, bien que créateur, conservateur et destructeur de ce même Univers, est *affranchi du sentiment de la personnalité*, et, par suite, n'*est affecté ni par les qualités, ni par les œuvres* (3).

Nous n'en avons pas fini avec cet Etre distinct de l'Univers lequel n'en est pas distinct, *parce qu'il n'existe pas*.

En effet, Bhadraçravas, fils de Dharma, dit un jour à Vâsudeva, c'est-à-dire à Bhagavat :

« Croire même qu'inactif et libre de toute entrave, tu accomplis l'œuvre de créer, de conserver et de détruire l'Univers, n'est pas une opinion inadmissible ; et ce rôle n'est pas étonnant pour toi, qui, en tant qu'âme de l'Univers, es la cause de tous les effets, mais qui en es réellement distinct (4). »

(1) 4, VI, 42 et 43.
(2) Id., XI, 29.
(3) Ibid., 25.
(4) 5, XVIII, 5.

Le monde est une fantasmagorie, c'est la Mâyâ de Bhagavat, le produit de son imagination et, en ce sens, il ne se distingue pas plus de lui que le rêve du cerveau qui l'enfante, mais si on le considère en lui-même, il est aussi différent de Dieu que le néant de la plénitude de l'Etre. Puisque ce qui n'est pas Dieu n'est rien, toutes les créatures se confondent les unes dans les autres, sans avoir entre elles de différences réelles, le néant ne pouvant que ressembler au néant.

« Qu'est-ce, ici-bas, que nous-mêmes, qu'est-ce qu'un autre? Et que signifient le mien et le tien, sans cette idée du toi et du moi, fruit de l'ignorance des âmes douées d'un corps? (1). »

Prahrâda, le sage Asura dont l'histoire est si touchante, avait compris cette importante vérité.

« Sa pensée ne se troublait pas dans les malheurs; les objets que l'ouïe ou la vue perçoivent n'avaient pas d'attrait pour lui, parce qu'il n'y voyait pas de réalité (2). »

L'auteur, revenant sur son thème favori, nous explique à nouveau comment Bhagavat est distinct de la Création et n'est pas enchaîné par elle.

« Celui qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, ni dedans, ni dehors, pour qui n'existent pas le moi et le toi, et duquel sort le monde et ses limites, celui-là est le grand, le véritable Etre. Cet être dont l'Univers est le corps, cet être souverain, invoqué sous tant de noms, véritable, lumineux par lui-même, incréé, antique, exécute, à l'aide de son énergie increéee, la création et les autres changements de l'Univers ; puis s'en détachant par sa science, il reste inactif... Bhagavat, l'Etre souverain, se livre à l'action, mais il n'est pas enchaîné par ses œuvres ; car il trouve dans ce qu'il possède l'entier accomplisse-

(1) 7, II, 60.
(2) Id., IV, 33.

ment de ses désirs; ceux qui l'imitent ne sont pas plus esclaves que lui (1). »

L'indépendance de Bhagavat a pour raison d'être la parfaite félicité dont il jouit.

L'homme n'est pas indépendant de son œuvre, puisqu'il travaille afin de se procurer ce qu'il n'a pas. Bhagavat étant tout ce qui est et tout ce qui peut être, comment pourrait-il aliéner sa liberté en agissant dans un but intéressé ? Ses fidèles serviteurs participent à son indépendance, parce qu'ils participent de sa nature.

Après tout ce que nous venons de dire, le langage suivant du roi des éléphants se comprendra sans peine :

« Je me réfugie auprès de l'Etre existant par lui-même, en qui repose cet univers, qui sort de lui, qui est créé par lui et qui n'est autre que lui; auprès de l'Etre qui est supérieur à l'effet et à la cause. Qu'il me protège celui dont l'infatigable regard contemple à la fois, en témoin, et ce monde apparent que sa Mâyâ fait quelquefois naître en son sein, et la cause qui d'autres fois le fait disparaître ; celui enfin qui, supérieur à toute cause, a sa racine en lui-même, cet Etre qui agit, comme un acteur, sous des déguisements divers (2). »

Nous l'avons dit précédemment : Bhagavat se donne à lui-même le spectacle de l'Univers : il est à la fois auteur, *impresario*, acteur et spectateur. Suivant le rôle qu'il veut jouer, il change de costume.

Vasudeva, reconnaissant le grand Vishnu dans le petit enfant qui venait de lui naître, lui parla ainsi :

« Par un effet de ta puissance magique, tu prends la couleur blanche qui t'est propre (3), pour conserver les trois mondes; la rouge qui est celle de la Passion, pour

(1) 8, I, 12, 13, 15.
(2) Id., III, 3, 4 et 6.
(3) C'est la couleur de la Bonté.

les créer et la noire qui est celle des Ténèbres, quand tu détruis les Créatures (1). »

C'est qu'en effet Krishna « participe aux qualités de Bonté, de Passion et d'Obscurité, bien qu'il y soit étranger, et il se joue ici-bas, tout en restant supérieur à ses jeux, alors que lui, l'Increé, il crée, conserve et détruit à l'aide des Qualités (2). »

Tout ce que nous voyons, tout ce que nous sommes, la Création tout entière n'est qu'une illusion pour nous qui nous imaginons exister réellement; tandis que cela n'est qu'un jeu de Bhagavat qui le déclare lui même en cent endroits :

« Je suis tout à la fois, dit-il, réceptacle, agent et objet dans la création, dans la destruction et dans la conservation des mondes, grâce au pouvoir de ma mystérieuse Mâyâ qui anime les éléments, les sens, les qualités (3). »

Tout-à-l'heure, nous disions que Bhagavat était ensemble auteur, impresario, acteur et spectateur. Ajoutons qu'il est de plus la *salle du spectacle*, puisque c'est en lui-même que se passe toute cette fantasmagorie.

Elle est incroyable la dépense d'imagination que fait l'auteur pour nous bien persuader de notre vanité, de notre néant; et, lorsque l'on se rappelle que les doctrines du Bhâgavata ont joui d'une vogue immense, durant de longs siècles, vogue qui se continue jusqu'à nous, l'on s'explique le mépris, sinon le dégoût même, que toujours les Hindous professèrent pour la vie.

Cette conviction que tout dans ce monde est vanité rend le sage docile à cet enseignement de Bhagavat :

« Reconnaissant, à l'aide de l'évidence, de l'analogie, des Ecritures et par la connaissance qu'il a de lui-même, que ce qui a un commencement et une fin n'existe pas

(1) 10, III, 20.
(2) Id., XLVI, 40.
(3) Id., XLVII, 31.

[en réalité], l'homme doit vivre ici-bas détaché [de toute chose] (1). »

Plus loin il exprime la même vérité en ces termes :

« Ce qui n'était pas avant de [naître], ce qui n'est plus après [la mort, n'existe pas] dans l'intervalle (2). »

Nous allons entrer dans quelques nouveaux détails sur la Création, sur l'Univers.

Viçvarûpa, ayant dérobé une part de l'offrande destinée aux Dieux, Indra lui coupa ses trois têtes :

« La tête qui buvait le Soma devint une gélinotte ; celle qui buvait les liqueurs enivrantes, un passereau ; celle qui mangeait le riz, une perdrix. Hari [Indra], quoique pouvant s'en affranchir, se chargea avec soumission du crime de *brahmanicide ;* mais, au bout d'une année, afin de purifier les créatures, il partagea sa faute entre quatre classes d'êtres : la terre, l'eau, les arbres et les femmes (3). »

Voilà pourquoi une malédiction spéciale pèse sur ces *quatre classes d'êtres.*

Cependant, les mondes furent *enveloppés* d'une ombre épaisse qui prit la forme de Viçvarûpa. Cela valut à ce dernier le surnom de Vritra, c'est-à-dire l'*enveloppeur.* Indra fut contraint de le tuer de nouveau, pour débarrasser l'univers de ces ténèbres.

Le poète expose tout au long le mythe de Vritra ; nous nous sommes borné à l'indiquer, vu son caractère cosmique. Observons cependant qu'il occupe une place considérable dans les spéculations purâniques, sans parler des autres, ce qui prouve qu'il eut son importance.

Lorsque l'Etre suprême, Bhagavat, pénétrant les principes, éveilla leur vertu créatrice qui sommeillait de toute éternité, les êtres se partagèrent son corps :

« Le ciel occupa sa tête, la terre ses pieds, l'atmosphère

(1) 11, XXVIII, 9.
(2) Ibid., 21.
(3) 6, IX, 5 et 6.

son nombril. Les Devas eurent le ciel, parce que c'est la qualité de Bonté qui domine en eux ; les hommes et les êtres qui leur sont subordonnés, ayant pour nature la Passion, obtinrent d'habiter la terre; enfin leur nature ténébreuse valut à Rudra et à ses troupes l'atmosphère pour séjour (1). »

Le poète raconte, avec des détails puérils à force d'être extravagants, comment Brahmâ, sur le point de créer les êtres, aperçut la terre au fond des eaux. Il était bien embarrassé, et ne savait que faire pour l'en retirer, lorsqu'un sanglier, long d'un pouce, lui tomba du nez Il fut surpris de ce prodige ; cela se conçoit. Bientôt ce sanglier, en qui il reconnut Bhagavat, le mâle du sacrifice, prit des proportions colossales et plongeant dans l'abîme, il ramena la terre à la surface, au bout de l'une de ses défenses. Ce sanglier, libérateur de la terre, était le sacrifice même ; chacun de ses membres correspondait à un rite spécial (2).

Nous ferons remarquer, une fois pour toutes, que le plus souvent ces mythes singuliers qui par leur étrangeté déconcertent nos imaginations occidentales, aboutissent au sacrifice.

Le *sacrifice :* voilà le point central de toutes ces spéculations de si folle apparence; presque toutes se rapportent directement à lui, même celles qui au premier aspect lui semblent le plus étrangères. Il est surtout deux idées qui s'appellent pour ainsi dire l'une l'autre; nous les rencontrons dans ce passage : l'idée du sacrifice et celle du salut des mondes. Il n'est rien qu'on ne puisse obtenir par le sacrifice, et, d'autre part, sans le sacrifice, on n'obtient rien. Les Dieux eux-mêmes mourraient, si les sacrifices venaient à cesser.

La Terre étant sortie des eaux se refusait à nourrir les

(1) 3, VI, 27.
(2 Cf. Id., XIII, 16 et seq.

sujets de Prithu (1). Celui-ci furieux s'arma de son arc et de ses flèches, au grand effroi de la Terre qui, se transformant en vache, prit la fuite. Prithu la rejoignit bientôt. La Terre reconnut en lui Bhagavat en personne, Bhagavat, son libérateur. Elle lui apprit alors qu'elle avait dévoré les plantes, créées autrefois par Brahmâ, parce qu'elle n'avait pas voulu, *dans l'intérêt du sacrifice*, que ces plantes servissent plus longtemps à la nourriture des méchants, contempteurs des cérémonies saintes. Elle lui indiqua le moyen de les retirer de son sein.

« Présente-moi un jeune veau, prince héroïque, et je deviendrai pour toi la vache féconde; prends un vase convenable et je te donnerai tous les biens, comme une vache donne son lait (2). »

Le Manu fut le veau choisi par Prithu qui se mit alors à traire la vache occupée sans doute à lécher ce veau. Il retira de son sein les plantes qu'elle avait mangées.

Toutes les créatures se présentèrent alors successivement :

« Chacune, choisissant comme veau le chef de son espèce, reçut dans le vase apporté par elle le lait de la vache, mère féconde de tous biens, qu'avait domptée Prithu. Prithu satisfait prit ensuite pour fille la Terre, source de tous biens, la traitant dans son affection, comme une fille qu'on nourrit de son lait. Renversant du bout de son arc les sommets des montagnes, le roi des rois, le puissant fils de Vena, unit parfaitement la surface de la terre (3). »

Lorsque le poète extravague, lorsqu'il délire, ce n'est pas à demi.

Il nous parle encore des Pracetas qui, voyant la terre entièrement couverte d'arbres, renversèrent et consumèrent ceux-ci de leur souffle embrasé. Les arbres qui échappè-

(1) Cf. 4, XVII.
(2) Id., XVIII, 9.
(3) 4, XVIII, 26, 28, 29.

rent à la destruction donnèrent, sur le conseil de Svayambhû, leur fille unique en mariage à leurs persécuteurs dont ils apaisèrent ainsi la fureur dévastatrice. De cette union sortit Daksha, auparavant fils du Dieu incréé, condamné à renaître pour avoir méprisé Çiva, dans une existence précédente. Daksha, la création antérieure ayant été détruite par le Temps, reçut du Destin la mission de produire de nouveau les êtres qu'il voulait voir renaître (1).

Lors de leur guerre avec les Démons, Brahmâ, se réfugiant avec les autres Dieux sous la tutelle de Bhagavat, s'écria :

« Qu'il nous soit favorable ce grand Purusha, cet être indépendant, ce Brahme à la puissance infinie, dont la terre, son ouvrage, forme les pieds, la terre où se produit la quadruple création des êtres (2). »

La terre est appelée, en plusieurs endroits de l'Ecriture, *l'escabeau* de Dieu. Dans l'Evangile selon saint Mathieu, Notre Seigneur s'exprime ainsi :

« Je vous le dis ; ne faites aucun serment, ni par le ciel, car c'est le trône de Dieu, ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds (3). »

Pour les Hindous, le ciel est la tête même de Bhagavat et la terre ses pieds.

On voit, par ce simple détail, l'abîme qui sépare leurs croyances des nôtres.

Cette terre, s'il faut s'en rapporter au témoignage de l'auteur du Bhâgavata, possède un avantage inconnu du ciel. Voici, en effet, le langage qu'il prête à Bhagavat, dans son fameux dialogue avec Uddhava :

« Les habitants du ciel eux-mêmes envient ce monde, ainsi que ceux de l'enfer, parce qu'il conduit à la science et à la vertu, ce que ne font ni le ciel, ni l'enfer (4). »

(1) Cf. 4, XXX, 44-49.
(2) 8, V, 32.
(3) Matth., V, 34, 35.
(4) 11, XX, 12.

Si l'on rencontrait cette phrase dans l'un de nos écrivains ascétiques, l'on ne serait probablement pas embarrassé pour l'expliquer. Les réprouvés regrettent le temps où ils vivaient sur la terre; surtout, ils déplorent l'usage qu'ils en firent; ils voudraient recommencer leur existence afin d'échapper à la damnation par l'amour de Dieu et la pratique de la vertu.

D'autre part, si les élus, si les Saints pouvaient désirer quelque chose, eux dont tous les vœux ont reçu pour toujours leur plein accomplissement, ce serait de revenir aussi dans ce monde, afin d'augmenter leurs mérites et par suite de se préparer une félicité encore plus grande que celle dont ils jouissent.

Le théologien du Bhâgavata, dans ce passage, a-t-il exprimé une idée analogue? Peut-être, mais nous n'osons l'affirmer, d'autant plus que pour lui, il le répète assez souvent, le ciel même n'est qu'un lieu de passage d'où, les mérites étant épuisés, l'on redescend forcément sur la terre, aussi bien qu'on y remonte de l'enfer, après avoir payé, sinon expié ses fautes, et que c'est de la terre seule, le Karman étant anéanti complètement, que l'on peut entrer dans le Nirvâna, c'est-à-dire ici, dans Brahme où l'on est absorbé pour toujours, ce qui est le bonheur suprême, la délivrance finale.

Après avoir parlé de la terre, disons un mot des deux astres qui l'éclairent le jour et la nuit : le soleil et la lune.

Dans l'une de ses nombreuses descriptions de l'univers, le poète dit, en parlant du soleil :

« Le Dieu dont l'œil ne se ferme jamais (1), placé dans le cercle des planètes, des constellations et des étoiles, fait le tour de l'univers avec le temps qui commence par l'atome et se termine à l'année (2). »

(1) Le texte dit plus énergiquement : « qui ne *cligne* jamais ».
(2) 3, XI, 13.



Il va sans dire que ce Dieu dont la vigilance est infatigable est Bhagavat.

Il semblerait, d'après ce passage, que le poète ait connu les antipodes et qu'il ait su que le soleil se lève pour un hémisphère, quand il se couche pour l'autre, de sorte que son *regard* flamboie toujours et que jamais ses paupières ne se ferment. Mais avec lui et ses pareils, on ignore le plus souvent à quoi s'en tenir, tant leur langage est ami de la métaphore et de l'hyperbole.

L'ascète Bharata se prosternait trois fois par jour, matin, midi et soir, devant le soleil dont il récitait l'hymne, qui, en réalité, s'adressait à Bhagavat :

« Nous adorons la lumière bienfaisante et supérieure au Ciel du divin soleil qui a créé de sa pensée l'univers et qui, l'ayant pénétré de son énergie, contemple l'âme individuelle en proie au désir et donne le mouvement à l'intelligence (1). »

Tout un chapitre est consacré à la description du char du soleil (2). On y lit que ce char est traîné par sept chevaux, « nommés chacun du nom d'un mètre védique » et guidés par Aruna.

« Les Vâlikhilyas, ces Rishis hauts comme la phalange du pouce, précédent le soleil au nombre de soixante mille, pour chanter les hymnes et célébrer ses louanges. Et de même deux autres troupes formées chacune d'un Rishi, d'un Gandharva, d'une Apsaras, d'un Nâga, d'un Grâmani, d'un Daitya et d'un Déva, en tout quatorze Génies, viennent deux fois par mois, avec leurs noms distincts, honorer par des devoirs spéciaux et sous ses noms divers, le divin Soleil qui est l'Esprit (3). »

Non seulement le Soleil, mais la Lune aussi est l'Esprit,

(1) 5, VII, 13.
(2) Id., XXI.
(3) Ibid., 17 et 18. Cf. 12, XI, 47 et seq.

et Bhagavat. Cet astre se nomme Soma. Voici l'hymne ou plutôt l'invocation qui lui est adressée :

« Que le roi Soma, qui, sous sa forme noire et blanche, distribue la nourriture aux Pitris et aux Devas, ainsi qu'à tous les êtres, se montre à nous avec ses rayons (1). »

Le mois se divise en deux quinzaines, la *noire* et la *blanche*, c'est-à-dire celles de la nouvelle et de la pleine lune. Le Dieu de la Lune est le père nourricier des vivants et des morts, des Dieux et des Mânes.

Dans les longues descriptions que l'auteur fait des astres, l'astronomie véritable n'a qu'une part bien modeste ; la plus large place est réservée à l'astrologie.

Il multiplie les calculs les plus fantaisistes en affectant la précision la plus rigoureuse. Nous ne pouvons nous attarder à ces divagations.

L'un des éléments les plus sacrés pour la théologie hindoue qui déifie l'univers tout entier, c'est l'eau. Les ablutions jouent un grand rôle parmi les rites religieux de l'Inde. De toutes les eaux, les plus saintes sont celles du Gange. Il est sûr d'aller au ciel celui qui meurt sur les bords du fleuve et dont le cadavre est jeté dans ses ondes. Voici l'invocation que l'on adresse à cet élément :

« Eaux qui purifiez la terre, l'atmosphère et le ciel, vous êtes douées de l'énergie de Purusha ; purifiez, en détruisant nos péchés, nos corps mêmes qui vous touchent (2). »

Si les eaux procurent la délivrance, il est une forêt qui la symbolise : c'est celle du Vaikuntha, le ciel de Bhagavat. Ses arbres sont chargés de fruits, en toute saison, et fournissent non seulement à tous les besoins, mais à tous les désirs (3). Ceux-là seuls peuvent l'habiter qui sont les dévots serviteurs du Dieu.

(1) 5, XX, 12.
(2) Ibid., 23.
(3) 3, XV, 16.

Il y a encore des cieux souterrains, séjour des Daityas, des Dânavas et des serpents. Le poète en fait une description assez avantageuse, puisqu'il leur donne *des plaisirs, une béatitude, une grandeur, une prospérité, une puissance surnaturelle supérieures même à ceux du ciel* (1), mais il s'agit, sans doute, du ciel ordinaire, celui de Brahmà, non celui de Vishnu, c'est-à-dire de Bhagavat, le premier de tous.

Les enfers proprement dits, ceux où descendent les âmes coupables, sont situés *dans l'enceinte des trois mondes, au midi, sous la terre et au-dessus de l'eau.* Il sont au nombre de vingt et un. Yama, le dieu des morts, et sa troupe y tourmentent les damnés. La variété des supplices égale celle des coupables à châtier. L'auteur, dans la peinture qu'il en fait, montre une imagination parfois digne de Dante, sinon pour la puissance, du moins pour la fécondité (2).

Nous n'avons parlé ni des Dvipas ou iles dont la terre se compose, ni des mers qui les séparent, ni des Varshas ou contrées que ces Dvipas renferment. L'auteur consacre à leur description plusieurs chapitres (3).

Nous n'avons dit qu'un mot du char du soleil et nous nous contentons de mentionner cette fameuse tortue céleste, nommée Çiçumàra, dont les étoiles forment les membres et dont l'étendue occupe le firmament tout entier (4). Il n'y a pas une idée, ni un renseignement utile à glaner le long de ces descriptions interminables, fruit d'une imagination en délire, dont les efforts multiples déguisent mal l'impuissance et la stérilité. Le lecteur nous saura gré, pensons-nous, de lui épargner ces peintures.

(1) 5, XXIV, 8.
(2) Cf., Id., XXVI.
(3) Id., XVIII et seq.
(4) Id., XXII et XXIII.

grotesques où l'inepte règne en maître absolu. Elles sont d'ailleurs en dehors de notre sujet, puisque nous traitons de la *Cosmologie hindoue*, au point de vue religieux principalement, sinon même exclusivement, et qu'ici la Religion n'a rien à voir.

CHAPITRE DEUXIÈME

Ages du monde.

Les Purânas nous représentent le Devoir ou Dharma sous la forme d'un taureau dont les quatre pieds correspondent aux quatre âges du monde ou Yugas, désignés, le lecteur s'en rappelle, sous les noms de Krita, Tretà, Dvâpara et Kali. A chaque âge, le taureau perd un pied, si bien qu'au dernier, l'âge de fer, il n'en a plus qu'un (1).

D'après une autre conception, adoptée par notre poète, les quatre jambes du Taureau qui symbolisent, tantôt la Science, l'Aumône, la Pénitence et la Vérité (2); tantôt l'Abstinence, la Vérité, la Commisération et la Libéralité diminuent progressivement toutes à la fois, à partir de l'âge Tretâ (3), l'âge d'argent de la cosmogonie grecque, de même que le Krita en est l'âge d'or, le Dvâpara, l'âge de bronze et le Kali, l'âge de fer. Leur mutilation progressive a pour cause l'affaiblissement également progressif des quatre vertus symbolisées par les jambes de Dharma.

Ces quelques lignes résument tout l'enseignement du Bhâgavata sur les divers âges du monde. L'auteur consacre un chapitre entier à la peinture des mœurs, durant ces périodes cosmiques. Cette longue description n'offre absolument rien de saillant ; elle se termine par le çloka suivant que nous avons déjà cité :

« Ce que l'on obtient dans l'âge Krita, en méditant sur Vishnu ; dans l'âge Tretà, en lui offrant des dons et des

(1) 3, XI, 18, 21.
(2) Id., XII, 41.
(3) 12, III, 21 et seq.

sacrifices; dans le Dvâpara, en se vouant à son culte, on l'obtient dans l'âge Kali, en célébrant ses louanges, à lui, Hari (1). »

Or, comme nous sommes actuellement dans l'âge Kali et que l'éloge complet de Hari n'est que dans le Bhâgavata, il en résulte que réciter ce poème ou l'entendre réciter est l'unique moyen de salut possible; c'est l'unique voie qui conduise au Nirvâna, c'est-à-dire à l'union par l'affranchissement de toute substance matérielle, si substile qu'elle soit, avec Bhagavat dont la substance, exclusivement spirituelle, échappe à toute *description comme à tout raisonnement* (2). »

(1) 12, III, 52.
(2) Cf., 9, VII, 25.

CHAPITRE TROISIÈME

Pralayas.

Avant de parler des quatre *pralayas* ou de la quadruple destruction de l'Univers par le feu, nous dirons un mot du déluge, c'est-à-dire de la destruction des êtres par l'eau.

Bhagavat avait prévenu son fidèle serviteur, Satyâvrata, de cette catastrophe prochaine.

« Dans sept jours, à partir d'aujourd'hui, ô roi, les trois mondes, la terre, l'atmosphère et le ciel, seront submergés par l'Océan de la destruction. Au moment où les trois mondes auront été recouverts par les eaux de l'anéantissement, un grand vaisseau envoyé par moi se présentera pour te recevoir. Alors, entouré des sept Rishis, rassemblant la collection de tous les êtres, prenant avec toi toutes les plantes et les semences, grandes et petites, tu monteras sur ce grand navire, et tu parcourras sans crainte l'Océan immense et ténébreux, guidé par la seule splendeur des Rishis. Comme un vent impétueux agitera le vaisseau, je me tiendrai près de toi [sous la forme d'un poisson armé d'une corne]; tu attacheras ton navire à ma corne à l'aide du grand serpent [Vâsuki, en guise de câble] Traînant après moi le vaisseau qui te renfermera, ainsi que les Rishis, je parcourrai l'Océan tout le temps que durera le sommeil de Brahmâ (et conséquemment le cataclysme) (1). »

Tout se passa, suivant la prédiction de Bhagavat.

Ceux qui aiment les rapprochements relèveront les

(1) 8, XXIV, 32-37.

similitudes qui existent entre ce déluge et celui de la Bible. Des deux côtés le monde est submergé; tous les êtres périssent à l'exception de huit personnes, Satyavrata et les sept Rishis ou Noé, sa femme, ses trois fils et ses trois belles-filles, ainsi qu'à celle des animaux renfermés dans le vaisseau ou dans l'Arche : autant de traits de ressemblance qui semblent appartenir à un fait identique, une tradition commune, à moins qu'on ne veuille les attribuer au hasard! (1).

A la fin de chaque période cosmique, de chaque *Kalpa*, le monde, d'après le Bhâgavata, périt par le feu.

Le poète décrivant le combat singulier d'Arjuna et d'Açvatthâman s'exprime ainsi :

« En voyant l'immense éclat des javelots des deux guerriers qui portaient l'incendie dans les trois mondes, toutes les créatures consumées par le feu, crurent que le jour de l'embrasement de l'univers était arrivé (2). »

Les Prajâpatis, ou Maîtres des créatures, disaient à Çiva, le dieu de la destruction :

« Tu ne connais pas même ce monde, ton ouvrage, que tu consumes, à la fin des temps, d'une étincelle du feu de ton regard (3). »

Ailleurs, il est encore question du *feu qui, à la fin du monde, doit s'allumer pour dévorer l'univers* (4). »

D'autre part, nous lisons dans le Nouveau Testament que « les éléments seront dissous par le feu, et que la terre avec ce qu'elle possède sera brûlée (5). »

Saint Pierre qui fait cette prédiction ajoute cette exhortation aux fidèles :

(1) Voir la savante dissertation de Burnouf en tête du III[e] vol. de son édition du Bhâgavata, p. XXII et seq.

(2) 1, VII, 31.

(3) 8, VII, 32.

(4) Id., XV, 26.

(5) II, Petri, III, 10

« Quum igitur hæc omnia dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietatibus, expectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem *cæli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent?* Novos vero cælos et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, in quibus justitia habitat. Propter quod, carissimi, hæc expectantes, satagite immaculati et inviolati ei inveniri in pace (1). »

L'auteur du Bhâgavata ne songe guère à tirer de cette catastrophe finale une leçon de morale à l'exemple de l'Apôtre. Il ne promet pas non plus un renouvellement de l'univers, une sorte de reconstruction de cet édifice, sur des bases plus fermes et dans de plus vastes proportions. Pour lui, le monde ne finit que pour recommencer dans les mêmes conditions d'imperfection et de faiblesse.

Le ciel nouveau et la nouvelle terre, l'exilé de Patmos, de son regard d'aigle, les aperçut à travers l'immense étendue des temps à venir qui l'en séparait :

« Vidi cælum novum et terram novam. Primum enim cælum et prima terra abiit, et mare jam non est (2). »

Dieu, dans Isaïe, promet la création d'un autre ciel et d'une autre terre qui feront oublier ce qui existe maintenant :

« Ecce enim ego creo cælos novos, et terram novam; et non erunt in memoriâ priora, et non ascendent super cor. Sed gaudebitis et exsultabitis usque in sempiternum in his quæ ego creo, quia ecce ego creo Jerusalem exsultationem, et populum ejus gaudium (3). »

Suit la description du bonheur dont jouiront pour l'éternité les habitants de ce nouvel univers.

Dans tout le cours de cette longue étude du Bhâgavata,

(1) II, Petri, III, 11-14.
(2) Apoc., XXI, 1.
(3) Isaïe, LXV, 17, 18. Cf., LXVI, 22.

nous avons vu que Brahmâ avait pour mission de créer les êtres, Vishnu de les conserver et Çiva de les détruire, mais qu'en réalité c'était Vishnu, c'est-à-dire Bhagavat, qui se chargeait de cette triple besogne.

Or Vishnu, destructeur des mondes, a un nom spécial, celui de Samkarshana qui est aussi le nom de Râma, frère aîné de Krishna (1) :

« Le feu de la destruction [finale], sortant de la bouche de Samkarshana, et s'élançant avec l'impétuosité de l'ouragan (2), consumera les profondeurs désertes de la terre (3). »

Ces *pralayas* ou destructions du monde se nomment : *Naimittika*, *Prâkritika*, *Nitya et Atyantika*.

Voici comment Burnouf les décrit d'après le Bhâgavata (4) :

« La destruction *Naimittika* (accidentelle), celle qui a pour cause le sommeil de Brahmâ, a lieu au terme de chaque *Kalpa*, c'est-à-dire au bout de mille *Caturyugas*, quand arrive la nuit de Brahmâ. La destruction *Prâkritika* (normale), ou celle des principes produits par la Nature, a lieu à l'expiration des deux périodes de la vie de Brahmâ. Alors, ce que, dans le système Sâmkhya, on nomme les principes, savoir : l'Intelligence, la Personnalité, les Sens, les Eléments, etc., tout cela rentre dans le sein de la Nature. La destruction dite *Nitya*, c'est-à-dire constante, que le Kaurma Purâna place, avec raison peut-être, la première dans son énumération (5), est celle qui a lieu tous les jours sous nos yeux ; c'est la succession perpétuelle des changements par lesquels passent tous les êtres, ou, comme l'entend M. Vans Kennedy, l'extinction de la vie,

(1) Cf., 3, XI, 29 ; 4, XXIV, 35.
(2) Cœli *magno impetu* transient, II, Petri, III, 10.
(3) 12, IV, 9.
(4) Ibid.
(5) Le Bhâgavata aussi. Voir 12, IV, 37 ; Burnouf l'avait oublié.

la nuit, pendant le sommeil. (Voyez *Researchs into the nature of ancient and Hindoo Mythol.*, p. 224, note). La destruction dite *Atyantika*, c'est-à-dire définitive, est l'identification de l'âme individuelle avec le suprême Brahme, identification à laquelle le Yogin parvient par la science (1). »

En réalité, cette destruction Atyantika ou définitive, n'atteint pas tous les êtres à la fois, comme les autres Pralayas, mais successivement, au fur et à mesure que les âmes individuelles, ayant achevé la destruction de leur *Karman*, par l'épuisement complet de leurs mérites et de leurs démérites, rentrent dans le sein de l'Ame Suprême d'où elles émanent.

Le salut par l'absorption de la personnalité humaine dans la personnalité divine : tel est donc le dernier mot de la cosmologie religieuse du Bhâgavata-Purâna. Il ne manque pas de grandeur, sachons le reconnaître.

Mais cette destruction de l'individualité humaine, ce *nirvâna*, comme on l'appelle déjà, conduisait fatalement au nirvâna bouddhique, à l'anéantissement, non seulement du moi, comme ici, mais de l'être tout entier. La félicité que promet à chacun de nous le Bhâgavata, aucun de nous, d'après lui, ne saurait en avoir conscience ; dès lors toutes ces spéculations, si belles parfois, en dépit de leurs bizarreries, aboutissent au néant ; et le seul mot qui les résume, c'est celui-là même : **NÉANT**.

(1) Burnouf, opere citato. Préf., XLVIII, note.

FIN

CONCLUSION

Christianisme et Vishnouisme.

Dans l'Avant-propos, nous rappelons les paroles d'Eugène Burnouf qui nie que les livres religieux de l'Inde contiennent une idée *vraiment* grecque ou chrétienne.

Le lecteur qui aura eu la patience de nous suivre jusqu'au bout, dans notre exposé de la cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata, pour peu qu'il soit initié aux religions de la Grèce et surtout à la Religion chrétienne, souscrira sans hésiter, nous n'en doutons pas, à l'appréciation de l'éminent indianiste; d'autant plus que, pour nous borner au Christianisme, il aura vu beaucoup de rapprochements de mots, mais bien peu de similitudes d'idées.

Reprenons plutôt les plus importants des problèmes agités par les Hindous dans le Bhâgavata et nous constaterons de nouveau combien ils leur donnent une solution différente du Christianisme.

Toutes les fois que l'auteur du Bhâgavata se débarrasse du dualisme pour proclamer l'existence d'un Dieu suprême, ce Dieu est tout; il n'est au dessus du reste des êtres que parce qu'il existe seul et que les autres êtres ne sont qu'un jeu de sa Mâyâ, qu'une illusion.

Ce monothéisme est loin du nôtre, certes; il n'a même que le nom de commun avec lui. Sans que nous puissions pénétrer le mystère de la coexistence du fini et de l'infini, nous savons du moins que si Dieu est au-dessus de tout, il n'existe pas seul, et que les autres êtres, comme le reste de la Création, œuvre de ses mains, ont une existence réelle, bien que toujours dépendante de lui.

L'idée de Création est inconnue des Hindous. Si nous nous sommes servi de ce mot, à l'instar de tous les indianistes, c'est après avoir eu soin de faire observer aux lecteurs que le Dieu de l'Inde ne tira jamais rien du néant; cette conception n'entra jamais dans la pensée des Brahmanes, auteurs de ces vieilles spéculations. Pour eux aussi : *Ex nihilo nihil fit*. Brahmâ émet de son sein les autres êtres, *comme l'araignée émet sa toile de son abdomen*, c'est la comparaison dont ils se servent.

Et cette fameuse Trimûrti, cette Trinité hindoue, qu'est-elle, au fond? Y voit-on, comme dans la Trinité chrétienne, un seul Dieu en trois personnes, égales en toutes choses, et possédant chacune l'essence divine tout entière? Loin de là; Brahmâ, Vishnu et Çiva sont des dieux fort inégaux. Brahmâ, bien qu'arrivant le premier dans l'énumération, est inférieur aux deux autres et ces deux-ci à leur tour ne sont pas du même degré. Pour les Çivaïtes, Çiva est le plus élevé des trois, pour les Vishnouites, comme l'était le compilateur du Bhâgavata, c'est Vishnu, cela va sans dire.

De plus, ces trois dieux, même réunis, sont loin d'épuiser le concept de la divinité. Il y a au-dessus d'eux le *Quatrième*, Brahme ou l'essence divine elle-même, et lorsque Çiva ou Vishnu devient le Dieu suprême, c'est qu'il est identifié avec Brahme, avec le Turîya; alors les deux autres personnes, à moins qu'il ne les absorbe, ne viennent que bien loin derrière lui : Proximæ *huic longo sed... intervallo*. (1).

Pour le mystère de l'Incarnation, que de différences avec les avatars hindous! Vishnu s'incarne dans l'homme qu'il se choisit pour père avant de descendre dans le sein de la femme qui doit être sa mère. Il naît selon les voies communes de la nature.

(1) Virg. Æn. V, 320.

Chose étrange! les Hindous ont eu l'idée de vierges-mères, nous l'avons vu, et jamais ils n'ont songé à faire naître leur homme-dieu de l'une d'elles. Ces avatars sont donc séparés par un abîme de l'Incarnation du Verbe.

L'œuvre de la Rédemption ne présente pas moins de dissemblances.

Vishnu s'y reprend souvent pour l'accomplir, puisque l'on compte à son actif une vingtaine d'avatars. Il est vrai que ce n'était guère que des incarnations partielles, le dieu ne descendant que fragmentairement, par *portions*, dans le monde. Sans doute, le but de Vishnu, c'est aussi le salut des êtres; mais comment l'opère-t-il? Par leur destruction. En quoi consiste ce salut? Il consiste, en effet, dans l'anéantissement de la personnalité. Les âmes individuelles se perdent dans l'Ame universelle et cessent d'avoir une vie propre. Il y a loin de ce nirvâna où les élus sont inconscients de leur bonheur, par l'excellente raison qu'ils n'ont plus d'existence distincte et qu'ils sont perdus dans le grand Tout, avec le Paradis chrétien qui consiste dans la claire vision de Dieu par les Saints dont chacun conserve son individualité, sa personnalité propre et jouit, dans la mesure de ses mérites, de la félicité de Dieu, sans se confondre avec lui, non plus qu'avec ses compagnons de gloire.

Il ne faut point s'étonner qu'il n'y ait point d'hiérarchie dans le ciel hindou; non seulement il n'y en a pas, mais il ne saurait y en avoir, d'abord parce que l'absorption totale des âmes individuelles dans l'Ame suprême les met sur le pied de l'égalité la plus absolue, et que, de plus, ceux-là seuls atteignent le salut qui ont épuisé leurs *mérites et leurs démérites;* qui ne sont passibles d'aucune peine, ni dignes d'aucune récompense. Comme si les théologiens de l'Inde avaient conscience de l'inanité de la fin dernière qu'ils assignent aux êtres, ils mettent,

pour condition de son obtention, de n'avoir plus de fautes inexpiées, ni de bonnes œuvres non encore rémunérées. Au demeurant, puisqu'ils n'ont que le néant à leur disposition, il est assez juste qu'ils ne l'offrent qu'à ceux qui n'ont plus ni vertus, ni vices, ni mérites, ni démérites, nous le répétons.

Voilà pour ce qui concerne les dogmes principaux du Christianisme et du Vishnouisme C'est plus qu'un abîme, c'est une série d'abîmes infranchissables qui les séparent les uns des autres.

Si maintenant nous descendons dans quelques détails, signalés d'ailleurs au cours de l'ouvrage, que de différences encore ne découvrons-nous pas renfermées en des termes d'apparence identiques?

Dieu, dans la Bible, se définit : *Celui qui est*. L'auteur du Bhâgavata le qualifie d'*Etre existant* (1). Voilà deux expressions qui semblent bien voisines et pourtant la première désigne l'Etre qui épuise dans son concept l'idée d'existence et la seconde celui qui seul existe, parce qu'il est tout et que le reste n'est qu'illusion.

D'après l'Apocalypse, « rien d'impur n'entre dans le royaume des cieux ». Le Bhâgavata enseigne la même chose (2), mais lorsque l'un exige une sainteté positive, l'autre l'exclut formellement, comme nous le disions il n'y a qu'un instant; il n'accepte que la sainteté négative.

Saint Paul parle des abaissements volontaires et réels de l'Homme-Dieu; pour notre Hindou, s'il mentionne les humiliations subies par Vishnu, dans ses avatars (3), il a soin d'avertir qu'elles ne furent qu'illusoires et que les *insensés* peuvent seuls s'y tromper.

Si Bhagavat lit au fond des cœurs (4), comme Jéhovah,

(1) 10.
(2) 60.
(3) 87.
(4) 92, 154, 182.

il ne voit en réalité que ce qui se passe dans le sien propre, puisqu'il n'y a que lui.

C'est ainsi que tous les êtres sont déclarés sa forme (1). Comment en pourrait-il être autrement, puisqu'ils sont lui-même, quand ils sont quelque chose? En rapprochant cette expression du passage de la Genèse où l'homme est dit créé à l'image et à la ressemblance de son Créateur, qui ne voit qu'il s'agit de deux concepts absolument différents?

C'est d'une façon analogue qu'il faut comprendre, par exemple, le passage où l'auteur donne Bhagavat comme ignorant les *acceptions* de personnes (2). La même réponse se présente toujours : Bhagavat est tout ce qui existe, comment dès lors pourrait-il faire acception de personnes?

On reconnaît aussi par là que le désintéressement qu'il prêche est au fond un mot vide de sens et que s'il prescrit aux hommes la justice et en général les bonnes œuvres, c'est par un illogisme d'autant plus singulier que, nous l'avons dit, pour être sauvé, il faut avoir épuisé complètement son *karman*, le bon aussi bien que le mauvais.

Le passage où il est question de Bhagavat qui ne frappe que pour guérir et ne tue que pour ressusciter (3), perd lui aussi toute sa signification par suite de ce toujours déplorable Panthéisme en vertu duquel rien n'existe que Bhagavat.

Plus loin (4), lorsque nous comparons l'ubiquité toute puissante de Dieu à celle de Vishnu et que nous citons le mot fameux de saint Paul : *In ipso vivimus et movemur et sumus,* le lecteur, sans que l'on ait eu besoin de l'avertir, aura saisi la différence des deux enseignements.

(1) 109.
(2) 163.
(3) 171.
(4) 179, 295, 331.

Oui, nous vivons en Dieu, nous agissons et nous sommes en lui, ce qui, dans un certain sens, nous permet de dire, avec le même Apôtre d'ailleurs, que ce n'est point nous qui vivons, que c'est lui qui vit en nous; mais cela sans préjudice de notre existence distincte, bien que toujours dépendante ; et si c'est Dieu qui non seulement nous permet d'agir, mais qui nous fait agir; s'il agit par nous, ou plus exactement si nous agissons par lui, notre responsabilité morale demeure entière néanmoins, et, sous ce rapport, nos actes nous sont exclusivement imputables. Ce mystère du secours de Dieu et de la liberté de l'homme coopérant ensemble à la production des actes humains est, sans doute, insondable, mais il n'en est pas moins vrai que secours divin et liberté humaine coexistent réellement.

Pour les Hindous, il va de soi que Dieu existant seul, non seulement tout se fait avec son aide, mais c'est lui et lui seul qui fait tout. Si notre auteur ne le déclare pas toujours en termes précis, c'est que sa logique manque parfois de rigueur, ce qui n'empêche nullement cette conclusion de sortir des prémisses posées par lui.

Par suite, l'ubiquité divine, dans le Bhâgavata, est une tautologie, comme aussi ce problème du secours divin, puisque cela revient à dire que Dieu est partout où il est et qu'il fait tout ce qu'il fait.

Lorsque notre compilateur, toujours au sujet de l'âme individuelle opposée à l'Ame suprême, dit que celle-là se voit dans celle-ci, et se sert de cette comparaison : « Ainsi la lumière se confond dans la lumière » (1), si le passage du Psalmiste revient en mémoire : *Apud te est fons vitæ et in lumine tuo videbimus lumen*, qui donc, ici encore, pourrait se méprendre sur la portée de ce rapprochement? Les hommes trouvent en Dieu la source de

(1) 282.

la vie, puisqu'il est l'origine et l'auteur de tous les êtres; leur intelligence s'allume, pour ainsi dire, au flambeau de la sienne; sur la terre, ils voient tout par Dieu; au ciel, les élus voient tout par lui et en lui; tel est l'enseignement de la théologie catholique. Le Brahmanisme, fidèle ici à son principe fondamental, parle de la *confusion* ou de la fusion des intelligences finies dans l'intelligence infinie. L'âme individuelle se voit dans l'Ame universelle, mais sans en avoir conscience, puisqu'elle est absorbée, détruite par elle.

Notons ici, en passant, que, lu avec les yeux d'un Chrétien, le Bhâgavata paraît souvent chrétien lui-même; mais alors on prête à son auteur des idées qu'il n'a pas, qu'il ne peut avoir; sitôt que nous le laissons à son point de vue et que nous nous plaçons au nôtre, l'illusion disparaît; nous continuons d'employer le même langage, mais pour dire des choses très différentes; nous cessons de nous entendre.

Parfois, au cours de cet ouvrage, nous avons essayé, le lecteur l'aura constaté, peut-être avec surprise, de céder à ce charme décevant; nous nous sommes laissé bercer et endormir à un rythme d'allure évangélique; mais hélas! courte était l'illusion : il fallait bien ouvrir les yeux, nous rendre à l'évidence et reconnaître la triste réalité : nous étions en présence non d'un Chrétien, mais d'un panthéiste pour qui tout était Dieu et qui dès lors ne voyait que Dieu partout, en attendant de ne plus le voir nulle part, ce qui ne lui demanderait qu'un pas de plus à faire dans le chemin de la logique, celui qui précisément sépare le Brahmanisme du Bouddhisme.

Si du dogme nous passons à la morale, nous verrons que les apparences ne sont pas moins multiples, ni les différences moins profondes; mais pour ne point fatiguer plus longtemps l'attention du lecteur qui n'aura pas manqué d'ailleurs de remarquer les unes et les

autres, au fur et à mesure qu'elles se présentaient, nous ne lui rappellerons que quelques-unes d'entre elles.

L'Evangile nous prescrit l'abnégation, le renoncement, le Bhâgavata aussi, mais, encore une fois, comme ils l'entendent différemment !

Le Chrétien, soucieux de son salut, se renonce lui-même, prend sa croix et marche à la suite de son divin Maître (1) ; c'est-à-dire que pour Dieu qu'il aime par-dessus toutes choses, il se voue au service de son prochain qu'il aime comme lui-même pour l'amour de Dieu. Le solitaire, appelé à la vie contemplative, n'est pas exempt de cette solidarité qui lie les hommes entre eux. Tout en vivant séparé d'eux, il se rend utile à ses semblables par ses prières ; s'il paraît oisif, c'est un peu, qu'on nous passe la comparaison, à la façon du paratonnerre dont l'isolement et l'immobilité même sont une double condition de sauvegarde pour l'édifice tout entier.

Si l'abnégation, le renoncement est recommandé au Chrétien, le *quiétisme* lui est défendu (2) ; de même que l'apathie ou le désœuvrement. Il ne doit pas être indifférent à son salut ; il ne doit négliger aucun moyen pour se l'assurer ; loin de là, il lui faut, dans ce but unique, déployer tous ses efforts et garder perpétuellement l'attitude du fidèle serviteur, toujours vigilant, toujours occupé à son devoir, que le retour inopiné de son maître ne saurait trouver en défaut.

Pour le disciple de Bhagavat, ce qu'on lui prescrit avant tout, c'est de ne point nuire aux autres, c'est l'*ahimsâ* (3). Il agira le moins possible ; s'il peut supprimer toute action, s'il arrive à suspendre jusqu'à l'exercice de la pensée, ce sera la perfection. En un mot, c'est lorsqu'il ne

(1) Mat. XVI, 24 ; Luc. IX, 23.
(2) 263, 303.
(3) 112, 270.

fait plus rien, ne pense plus à rien, qu'il est mûr pour l'absorption en Dieu.

Cette doctrine étrange est après tout logique, si l'on veut bien se rappeler ce que nous disions tout à l'heure du *karman*. Puisque l'œuvre, quelle que soit sa nature, est l'unique empêchement au salut, sa suppression est de rigueur pour arriver au ciel. Aussi, avec quel enthousiasme l'auteur du Bhâgavata ne rappelle-t-il pas l'histoire des célèbres ascètes du temps passé et leur sainteté éminente dont l'immobilité de la pensée (1), comme celle du corps, faisait toute l'essence! Qu'il nous suffise de rappeler Dhruva, Çâlva, Mârkandeya, etc. Les fakirs actuels sont leurs dignes continuateurs (2).

Cependant, comme il s'adressait à la foule, non pas seulement à l'élite, et qu'il sentait bien qu'une société composée de gens complètement oisifs est impossible, notre moraliste revient sur cette doctrine et il prêche positivement, nous l'avons entendu, la nécessité des bonnes œuvres. Puis, répondant à une objection qu'on ne pouvait manquer de lui adresser et que, sans doute, il se posait à lui-même, il affirme, à diverses reprises, que faire du bien aux autres, sans arrière-pensée d'égoïsme, c'est comme si l'on ne *commettait* aucun acte, et, par conséquent, ce n'est point s'attarder sur la route du nirvâna. Les âmes délicates et scrupuleuses durent se dire que le plus sûr était encore de ne point bouger, de ne rien faire, de peur d'agir par intérêt, sans trop s'en douter, ou, ce qui était un autre péril, d'acquérir des mérites qui condamneraient fatalement à une autre existence, mal suprême qu'il fallait conjurer à tout prix (3).

Observons cependant qu'en pratique ces âmes *d'élite*

(1) 39.
(2) 277 et seq.
(3) 294 et seq.

furent toujours rares, et que, le plus souvent, les Hindous se contentent de l'explication, un peu subtile cependant, de leur théologien attitré, pour remplir leurs devoirs sociaux sans fausse honte, ni remords. Nous ne pouvons que les en féliciter; mais cela nous permet de constater, une fois de plus, qu'à l'encontre des Chrétiens, qui forcément restent au-dessous de l'idéal évangélique, il est rare que les peuples, privés des lumières de la Révélation, tombent par leur morale, si facile soit-elle, au niveau de leurs dogmes.

Les autres rapprochements que nous avons signalés entre l'enseignement de l'Evangile et celui du Bhâgavata sont tous de la même nature; si nous nous les sommes permis, avec toutefois les réserves que le lecteur sait et dont il doit reconnaître mieux que jamais le bien-fondé, c'est pour suivre sur le terrain choisi par eux certains sectaires de la libre-pensée qui ont cru pouvoir s'en faire des armes contre la Religion du Christ; c'est afin qu'ils ne puissent nous accuser d'éviter ces rapprochements qu'ils estiment compromettants pour nous et que nous jugeons être le plus habituellement de pures rencontres de mots, comme il s'en produit inévitablement, lorsqu'on traite les mêmes questions, quand même elles doivent être résolues de façon diverse.

Si maintenant l'on compare la personne auguste de Notre-Seigneur Jésus-Christ avec Vishnu dans quelques-uns de ses avatars; si, par exemple, l'on relit la naissance de l'Enfant-Dieu, telle que nous la raconte l'Evangile, et celle de Krishna, que nous apprend le Bhâgavata, nous trouvons bien des détails similaires qui semblent difficilement le résultat du hasard; mais lorsque l'on songe, d'une part, à la date relativement moderne de la rédaction définitive du Bhâgavata et, de l'autre, à l'époque si voisine du Christ où l'Evangile pénétra pour la première fois au cœur même de l'Inde, on concevra peut-

être assez facilement que le dernier compilateur du Bhâgavata, qu'il s'appelle Vopadeva ou de tout autre nom, ait pu s'inspirer directement ou indirectement du récit évangélique pour enjoliver sa propre narration. En tout cas, c'est à nos adversaires, si cette hypothèse ne leur convient pas, d'en découvrir une autre plus vraisemblable (1).

Dans l'un de ses avatars, Vishnu, avant de prêcher sa doctrine, commença par la mettre en pratique (2). Ainsi devait faire Bouddha. Ici encore le rapprochement qui se présente à l'esprit et que nous avons signalé en son lieu n'a aucune importance, on le devinera sans peine. Il est assez naturel, en effet, que l'on fasse d'abord devant les autres ce que l'on veut leur apprendre, l'exemple étant toujours le plus éloquent, le plus persuasif des enseignements.

Autrefois, les païens opposaient la patience d'Epictète, torturé par son maître Epaphrodite, à celle du Christ. On sait la réponse d'Origène à Celse. De même, on a pu rapprocher Krishna, pardonnant à son meurtrier involontaire, Jaras (3), et Jésus non seulement pardonnant à ses bourreaux, mais priant pour eux. Qu'on se rappelle les circonstances qui accompagnèrent ce double drame et l'on verra combien il y a loin d'une magnanimité à l'autre, ou, si l'on veut, d'un sublime à l'autre sublime.

Ajoutons, enfin, que Krishna est un personnage aussi

(1) Cf. *Notes sur les Indo-Scythes*, par M. Sylvain Lévi, professeur de sanscrit au Collège de France. Ces notes si savantes et si substantielles ont paru d'abord dans le *Journal Asiatique*, n°ˢ de novembre-décembre 1896 et de janvier-février 1897. Depuis, elles ont été publiées à part. Nous signalons au lecteur les pages 67 et suivantes du *tiré à part*, intitulées : *Saint Thomas, Gondopharès et Mazdeo.*

(2) 97.

(3) 166.

légendaire que le dieu dont il est dit l'avatar, tandis que nul n'a jamais osé nier l'existence de Jésus-Christ, sans se réclamer du scepticisme le plus absolu ou de l'athéisme le plus insensé. La légende a été vaincue par l'histoire dont elle n'est ici que l'informe caricature.

INDEX

A

B

L

M

N

O

P

Q

R

S

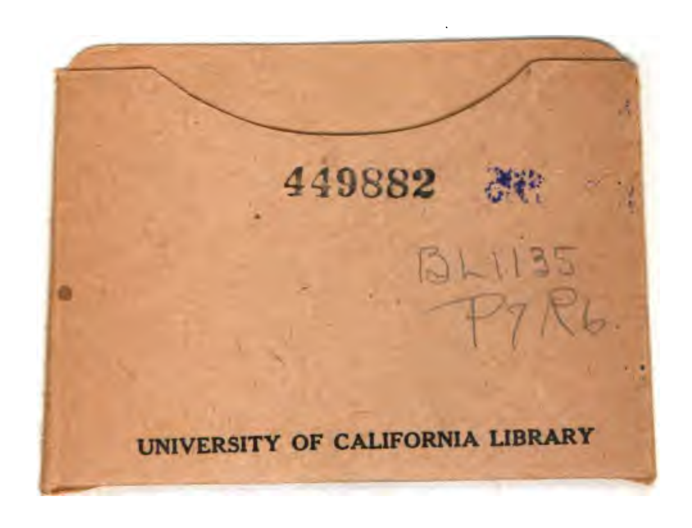
TABLE DES MATIÈRES

Premier Livre : Dieu.

Deuxième Livre : L'Homme.

Troisième Livre : Le Monde.

Arcis-sur-Aube. — Typ. Frémont


449882
BL1135
P7R6
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



...acquet (E.). Recherches sur la religion des Malabars, ... extrait d'un ... manuscrit ... de la Bibliothèque royale. *Paris*, 18... in-fol. br. 119 p. 8 fr.

Lamairesse (E.) et **G. Dujarric.** Vie de Mahomet d'après la tradition. *Paris*, ... in-8 br. 10 fr.

Lang (Andrew). La Mythologie, traduite de l'anglais par L. Parmentier, ancien élève de l'École normale de Liège, avec une préface par C. Michel, professeur à la Faculté des lettres de Gand et des additions de l'auteur. *Paris*, 1886, in-8 br. ...-224 pages. 3 fr. 50

Leger (L.). Études de mythologie slave :
1er fascicule. ... et St Élie, in-12 br. 1 fr.
2e fascicule. ... et les dieux ... in-12 br., pl. 1 fr. 50
3e fascicule. L'Empereur Trajan dans la mythologie slave, ... br. 1 fr.

L... ...rm... (Fr.). La *Genèse*, trad... d'après l'hébreu ... distinction ... du texte, suivie d'un essai de ... livres pri... de ... rédaction. *Paris*, 1883 ... 300 pages. ... 50

Lévy (Simon). ... rabbin de la Gironde. Moïse, Jésus ... Mahomet, ou les trois grandes ... religions ... *Paris*, 1887, in-8 br., ... 7 fr. 50

Morillot (l'abbé). Mythologie et Légendes des Esquimaux du Groënland. *Paris*, 1874, in-8 br. 2 fr. 50

Oppert (J.). L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens. *Paris*, 1875, in-8 br., 28 p. 2 fr. 50

Rialle (G. de). Les études védiques et iraniennes dans l'histoire. *Paris*, 1870, in-8 br., 40 p. 1 fr.

— Les dieux du vent Vâyu et Vâta dans le Rig-Véda et dans l'Avesta. *Paris*, in-8 br., 46 pp. 2 fr.

Rig-Véda, ou Livre des hymnes, trad. du sanscrit par A. Langlois. Deuxième édition avec un index analytique par Ph.-Ed. Foucaux. *Paris*, 1871, gr. in-8 br., 62... pages à 2 col. 20 fr.

Forme le tome I de la *Bibliothèque orientale*.

Rosny (Léon de). Les religions de l'Extrême-Orient. Leçon d'ouverture faite à l'École pratique des Hautes-Études. *Paris*, 1886, in-8 br., 36 pages. 1 fr.

— La religion des Japonais. Quelques renseignements sur le sintauisme. *Paris*, 1881, in-8 br., 16 pages. 2 fr.

Roussel (A.). Étude sur le Mahabharata. Dieu, L'homme et la nature d'après l'Adi-Parvan. *Louvain*, 1896, in-8 br. 1 fr. 50

Sacy (Sylvestre de). Exposé de la religion des Druzes, tiré des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du khalife Hakem-Biamr Allah. *Paris*, *imp. royale*, 1828, 2 vol. in-8 br., de cxvii-234 et 749 p. 15 fr.

Schoebel (Ch.). Le Bouddhisme et ses origines. Le Nirvâna ; Accord de la morale avec le Nirvâna. *Paris*, 1874, in-8 br., 44 pages. 3 fr. 50

Siouffi (M. N.). Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs. *Paris*, 1880, in-8 br., xi et 211 pages. 7 fr.

... (...-Hubert), professeur à la Faculté des lettres de ... sur la ... sanscrite. *Paris*, 1877, 1 vol. in-8 jésus, de 37... pages. 7 fr. 50
... le tome II de la Collection Les Littératures de l'Orient.

La Librairie Maisonneuve possède en outre un grand assortiment d'Ouvrages pour l'étude des Langues anciennes et modernes, d'Archéologie, d'Histoire, etc., etc.

Arcis-sur-Aube. — Typ. Frémont